जैन-सिद्धान्त-भास्कर

जैन पुरातत्त्व सम्बन्धी षाण्मासिक पत्र

वि० सं० २०२५, वीर निर्वाण सं० २४९६

दिसम्बर १९६८

भाग २५ किर

सम्पादक

डॉ० ज्योति प्रसाद जैन, एम० ए०, एल-एल० बी०, पी-एच्० डी०

डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री, एम० ए०, पी-एच्० डी०, डी० लिट्०

प्रकाशक

श्री सुबोध कुमार जैन, मंत्री

श्री देवकुमार जैन ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीच्यूट

(जैन-सिद्धान्त भवन)

आरा : बिहार

भारत में १०) विदेश में १५) एक प्रति का ५-५०)

विषय - सूची

पार्श्वनाथस्तोत्रम्

वर संवरसंवर संवरसं भवदं भवदम्भवदं भवदम् ।
सममा सममा सममा सममा गमभं गमभं गमभम् ॥ १ ॥

व्याख्या—वरसंवरः उत्कृष्टसंवर एक संवरः कवचस्तेन सवरं कालसंवर एतन्नामकासुरं कमठस्य जीव स्यन्ति हन्ति इति वरसवरसवर संवरसम् । कालसंवर इत्यत्र पूर्वपदस्य लोपः । षोऽन्त कर्मणि । भवस्य ससारस्य दम्भं कपट वदतीति भवदम्भवदस्तम् । भवं श्रेयो ददातीति भवदः, तम् भवदम् । भवं संसारं द्यति खण्डयतीति भवदः तम । दो ऽवखण्डने । 'भवः श्रीकण्ठससारश्रेयः सन्तातिजन्मसु' इति विश्वलोचनः ।

अमा युगपत् , समम् = मया लक्ष्म्या सहितस्तम् विष्णुमित्यर्थः । आसमम् = आ ब्रह्मा तस्य समः तम् 'आः पितामहे' इति विश्वलोचनः । आसमम् = आ समन्तात् समः शिवो महेश इति यावत् तम् (मश्चन्द्रस्तेन सहित समः 'भः शिवे पुंसि मश्चन्द्रे' इति विश्वलोचनः) । आसम् अ अभावं अस्याति प्रक्षिपति इति आसः, तम् 'अः श्रीकण्ठे ऽव्ययं तुल्याभावयो राः पितामहे' इति विश्वलोचनः । यो युगपद् ब्रह्म-विष्णु-महेश-सदृश इत्यर्थः ।

गमभङ्गम् = गमो द्यूतं तस्य भङ्गो यस्मात्स तम् 'गमो द्यूतान्तरे मार्गे' इति विश्वलोचनः । अभङ्गम् = न विद्यते भङ्गो यस्य तम् अविनश्वर मित्यर्थः । अभङ्गमयम् = अभङ्गा अविनाशिनी मा लक्ष्मीः येषा ते अभङ्गमाः अविनाशिलक्ष्मीयुक्ता जिनेश्वराः तेषु भाति शोभते इति अभङ्गमयः तम् ॥ १ ॥

दरमन्दरमन्दरमन्दरमं गतरं गतरङ्गतरं गतरम् ।
तरसं गरसं गरसङ्गरसं नवरं नवरं नवरं नवरं ॥ २ ॥

व्याख्या—दरेण संसारभयेन मन्दो ऽल्पः रः कामाग्निर्यस्य स दरमन्दरः 'रस्तु कामानले वह्नौ' इति विश्वलोचनः । मन्दरे मेरुपर्वते मन्द स्वैरं यथेच्छ यथा स्यात्तथा रमते क्रीडति जन्माभिषव समये इति मन्दरमन्दरमः । उभयोर्न्द्वन्द्वः दरमन्दरश्चासौ मन्दर मन्दरमश्चेति दरमन्दरमन्दरमन्दरमः तम् 'मन्दः स्वैरे खले मन्दरते मूर्खाल्परोगिषु' इति विश्वलोचनः ।

गतं ज्ञानं राति ददातीति गतरः तम् गतरम् । गतमित्यत्र भावे क्तः । ये ये गत्यर्थास्ते ते ज्ञानार्था अपि भवन्तीति नियमात् गतशब्दस्य ज्ञानमर्थः । गतरङ्गतरम् = गतो विनष्टो रङ्गो रागो यस्य स गतरङ्गः, अतिशयेन गतरङ्ग इति गतरङ्गतरः तम् अतिशय वीतरागम् ।

'कार्मणेऽपि च रङ्गो ना रागे नृत्ये रणाद्धितौ' इति विश्वलोचनः। गतरम् = गतो विनष्टो रः कामाग्निर्यस्य स तम् कामरहित ब्रह्मचारिणमित्यर्थः।

तरस = तः पालन जीवाना रक्षणमित्यर्थः तस्मिन् रसः स्नेहो यस्य तम् तरसम् 'पालने पालके तः स्यात्' इति विश्वलोचनः। गरस = गर रोग स्यति हन्तीति गरसः तम् गरसम् 'गर करणरोगयोः' इति विश्वलोचनः। गरसङ्गरस = गरस्य विषस्य सङ्गो यस्या तथा भूता गरसङ्गा, गरसङ्गा विषयुक्ता रसा भूमिर्यस्य त गरसङ्गरस यो भूमिं सविषामिव मुमोचेति भावः। 'भूमिर्भू रचलानन्ता रसा विश्वम्भरा स्थिरा' इत्यमरः।

नवर = न विद्यते वरः श्रेष्ठो यस्मात् स नवरः तम्, नव नूतनं स्वर्ग मोक्षादि लाभ राति ददातीति नवरः तम् नवरम्, नव स्तुति राति ददातीति नवरः तम् 'नवः काके स्तुतौ पु सि नव नव्येऽभिधेयवत्, इति विश्वलोचनः। वेषु पूज्येषु वरः श्रेष्ठः तम् नवरम् 'नकारो जिनपूज्ययोः' इति विश्वलोचनः॥ २॥

रमुदारमुदारमुदार मुदा समिनं समिनं समिनं समिनम्।
विदितं विदितं विदितं विदितं नमतेनमतेनमतेनमते॥ ३।

व्याख्या—रम् = तीक्ष्णम् कुशाग्रबुद्धिसम्पन्नमित्यर्थः। 'रस्तु कामानले वह्नौ तीक्ष्णे' इति विश्वलोचनः। उदार दातारम्। उदार महान्तम् 'उदारो दातृमहतोः' इत्यमरः। उदारमुदा = महतानन्देन उपलक्षितमिति शेषः।

समिनम् = सम्यक् चासौ इनश्च समिनः तम् समीचीनपतिम्। समिनम् = सम्यक्चासौ इनश्च समिनस्तम्—समीचीननृपम्। समिनम् = सम्यक्चासौ इनश्च समिन-स्तम्—समीचीनसूर्यम् अज्ञान—तिमिरापहरणे इत्यर्थः। 'इनः पत्यौ नृपे सूर्ये' इति विश्वलोचनः। समिनम् = इः कामः तस्य नः बन्धः इनः, सम्यक् समीचीनः इनः काम-बन्धः कामकथा निरोधो यस्मिन् स समिनः तम् सम्यक्तया कामनिरोधसहितमित्यर्थः। 'इस्तु कामे पुमान् खेदे' इति विश्वलोचनः। 'नः पुमान् सुगते बन्धे' इति विश्वलोचनः।

विदितम्—विदन्तीति विदो ज्ञानिनः तैः इतः प्राप्तस्तम् ज्ञानिजनसेविनम् इत्यर्थः। विदित ज्ञानम्, विदितं = स्वीकृतम्, विदित स्वीकृते ज्ञाने, इति विश्व-लोचनः। विदितम्—अर्थितम् याचितमित्यर्थः विदित बुद्धितार्थितयोः, इति मेदिनी।

नमतेनम् = न मता इना राजानो यस्य तम् नमतेनम्। अतेनमतेनम् = अतति सतत गच्छतीति अनः पचाद्यच् अतश्चासौ इनः सूर्यश्च इति अतेनः तेन मता आदृता या ईः लक्ष्मीस्तस्या इनः स्वामी तम्। एवभूत पार्श्व जिनेन्द्रम् अने = गच्छामि शरणत्वेन व्रजामि। अनधातोः आत्मनेपद प्रयोगः आर्पः॥ ३॥

यतनायतनायतनायतना नयमानयमानयमा नयमाः।
क्षणलक्षणलक्षणलक्षणल क्षरदक्षरदक्षरक्षरद॥ ४॥

व्याख्या—यतनायतन ! यत्यते साध्यते कार्यं यैस्तानि यतनानि साधनानि तेषामायतनं स्थान तत्सम्बुद्धौ हे यतनातन ! अयतन ! अयान् शुभावह विधीन् तनोति विस्तारयतीति अयतनः तत्सम्बुद्धौ अयतन ! आयतन ! आय लाभं तनोति विस्तारयतीति आयतनः तत्सम्बुद्धौ आयतन !

अनयमानयम ! अनयाना मिथ्यानयाना नीतिरहिताना वा मानं समादरस्तस्य विषये यमस्तत्सम्बुद्धौ अनयमानयम ! मा माम् नयमा नयलक्ष्मीः आनय प्रापय ।

क्षणलक्षण ! क्षणमुत्सवं लाति ददातीति क्षणलस्तथाभूतः क्षणः कालो यस्य तत्सम्बुद्धौ क्षणलक्षण ! लक्षणलक्षणल ! लक्षणाना नाम्ना लक्षणं व्याख्यानं तत् लाति ददातीति क्षणलक्षणलः तत्सम्बुद्धौ लक्षणलक्षणल !

क्षरदक्षरदक्ष ! क्षरन्ति दिव्यध्वन्यपेक्षया सर्वाङ्गतो निःसरन्ति यानि अक्षराणि तेषु दक्षः समर्थः तत्सम्बुद्धौ क्षरदक्षरदक्ष ! रदक्षरद ! रदाना विलेखनाना हिंसनानामिति यावत् क्षरं विघात ददातीति रदक्षरदः तत्सम्बुद्धौ रदक्षरद ! एवंभूत हे पार्श्वजिनेन्द्र ! अहं त्वाम् अते शरण्यबुद्ध्या गच्छामि इति पूर्वेण सम्बन्धः ॥ ४ ॥

प्रमदाप्रमदाप्रमदाप्रमदा नकरानकरानकरानकराः ।
नवमानवमानवमानवमा नसदानसदानसदानसदाः ॥ ५ ॥

व्याख्या—प्रमदाप्रमदाप्र ! प्रमदाना स्त्रीणा प्रमदः हर्षः प्रमदाप्रमदः पिपति पूरयतीति प्रः न प्रः अप्रः प्रमदाप्रमदस्य अप्रः प्रमदाप्रमदाप्रः तत्सम्बुद्धौ प्रमदाप्रमदाप्र ! ब्रह्मचारित्वात्स्त्रीणा हर्षस्य अपूरक इतिभावः । मदाप्रम ! मदेन हर्षेण अप्रमः प्रमाणरहित इति मदाप्रमः तत्सम्बुद्धौ मदाप्रम ! 'मदो मृगमदे मद्ये दानमुद्गर्वरेतसि' इति विश्वलोचनः । दानकर ! दानस्य शुद्धेः करो दानकरः तत्सम्बुद्धौ दानकर ! दानं त्यागे गदमदे छेदे शुद्धौ च रक्षणे, इति विश्वलोचनः । आनक ! आनयति प्राणयति जीवयति दया धर्मोपदेशकत्वाज्जीवानिति आनकः तत्सम्बुद्धौ आनक ! रानकर ! रः कामाग्निस्तस्य आनका जीवयितारः समुत्तेजक पदार्था इतियावत् तेषा रो वह्निर्विनाशक इत्यर्थः तत्सम्बुद्धौ रानकर ! रस्तु कामानले वह्नौ इति विश्वलोचनः ।: अन ! अकारो वासुदेवः नारायण इति यावत् तेन नः पूज्यः तत्सम्बुद्धौ हे अन 'अ श्रीकण्ठेऽव्ययं' इति विश्वलोचनः । श्रीकण्ठः विष्णुः शिवो वा । 'नकारो जिनपूज्ययोः' इति विश्वलोचनः । कराः क सुख तेनोपलक्षितो रा धन कराः तत्सम्बुद्धौ कराः । 'कं सुखे वारि शीर्षे च' इति विश्वलोचनः ।

नवमानवम ! नवस्य स्तवनस्य मानं गर्वं वमति निराकरोति इति नवमानवमः तत्सम्बुद्धौ । आनव मानव ! आ समन्तात् नुवन्ति स्तुवन्ति इति आनवाः आनवा मानवास्तस्य आनव मानवः तत्सम्बुद्धौ आनवमानव ! मानसदान ! मनसि भवो मानसः कामः तस्य दानं छेदो यस्मात्स मानसदानः तत्सम्बुद्धौ मानसदान ! सदान !

दानेन त्यागेन सहितः सदानः तत्सम्बुद्धौ हे सदान ! सदान ! दानेन शुद्धया सहितः सदानः तत्सम्बुद्धौ हे सदान ! अथवा देन उपतापेन सहिताः सदा स्तेषाम् आनो जीवयिता रक्षकः इति सदानः तत्सम्बुद्धौ सदान ! 'दः पुमानचले दन्ते। स्त्रिया शोधनदानयोः। छेदोपताप रक्षासु पुमास्तु दातरि स्मृतः' ॥ इति मेदिनी। सदाः ! संश्चासौ आ इति सदाः समीचीन ब्रह्मा तत्सम्बुद्धौ सदाः 'आस्तु पितामहे' इति विश्वलोचनः। एवंभूत हे पार्श्वजिनेन्द्र ! अहं त्वाम् अने इति पूर्वेण सम्बन्धः ॥ ५ ॥

तरसातरसा तरसातरसादयनो दयनोदयनोदयनो।
कमदं कमदं कमदं कमदं विभवाविभवाविभवाविभवा ॥ ६ ॥

व्याख्या—तरसा अक्रोधेन तरसा गुणेन क्षमागुणेनेति यावत्। 'गुणे कोपे ऽप्यभिमत तरः स्याद्वलवेगयोः, इति विश्वलोचनः। तर ! तरतीति तरः ससारसागरा दिति शेषः तत्सम्बुद्धौ तर ! सातरसात् साते सुखे रसो रागस्तस्मात् सातरसात् सुखस्नेहात् 'शर्मसातसुखानि च' इत्यमरः। शृङ्गारादौ विषे वीर्ये गुणे रागे द्रवे रसः, इत्यमरः। अयनोदयन ! अयन मार्गं मोक्षस्येति यावत् उदयते प्रेरयतीति अयनोदयनः तत्सम्बुद्धौ अयनोदयन ! हे मोक्षमार्ग प्रेरक ! उदय ! उत्कृष्टः अयो भाग्यं यस्य तत्सम्बुद्धौ हे उदय ! नोदयन ! नेषु जिनेषु उदयते प्रभवति नोदयनः तत्सम्बुद्धौ हे नोदयन ! 'नकारो जिन पूज्ययोः, इति विश्वलोचनः। उ इति सम्बोधनपदम् 'उः शिवे नाव्यय तु स्यात्सम्बुद्धौ शेयभापणे' इति विश्वलोचनः।

क ब्रह्माणम् अदम् न द्यति न खण्डयतीति अदः तम्, कमद कस्यात्मनो मदो हर्षो यस्य तम्, कम् आत्मानम्। अदम् उपतापरहित 'दः पुमानचले दत्ते स्त्रिया शोधनदानयोः। छेदोपताप रक्षासु पुमास्तु दातरि स्मृतः, ॥ इति मेदिनी। कम् प्रकाशम्, अदम् अच्छेदम्। एवभूतं पार्श्वजिनेन्द्रम् अने गच्छामि इति पूर्वेण सम्बन्धः। पुनरपि तस्य सम्बोधनमुच्यते।

विभव ! विगलो विनष्टो भवः ससारो यस्य तत्सम्बुद्धौ ! विभव ! अविभव ! न विद्यते विभवः परिग्रहो यस्य तत्सम्बुद्धौ अविभव ! विभो ! स्वामिन् ! आविभव ! आ समन्तात् विभवः ऐश्वर्य यस्य तत्सम्बुद्धौ आविभव ! विभो+आविभव इत्यत्र अवादेशे वस्य लोपाभाव पक्षे च रूपम्। आ इति सम्बोधनपदम् ॥ ६ ॥

इति पार्श्वजिनेश्वर ते स्तवनं रचितं रचितं रचितं यमकैः।
शयनं परिरञ्जितदक्षनर प्रकरं कुरुतां शिवसौख्यभरम् ॥ ७ ॥

व्याख्या—इतीत्थ हे पार्श्वजिनेश्वर ! यमकैः यमकालङ्कारैः रचितं निर्मित यमकैः सयमिभिः रचितं कृत, रचित रैः रगणैः लघुमध्याक्षरगणविशेषैः चित व्याप्तम्। शयन शयेन सर्पेण न पूज्य शयन 'शय्यः शय्याहि हस्तेषु' इति विश्वलोचनः। 'नकारो जिनपूज्ययोः' इति च। नागेन्द्रपूजितमिति भावः। परिरञ्जिनदक्षनरप्रकर परिरञ्जितः

प्रसन्नीकृतो दक्षनराणा विदग्धपुरुषाणा प्रकरः समूहो येन तत्। एवंभूतं ते स्तवनं स्तोत्रम्, शिवसौख्यभर शिवस्य मोक्षस्य सौख्यभरं सुखसमूहं कुरुता विदधातु ॥ ७ ॥

सम्पादक और टीकाकार

पं० श्री पन्नालाल, साहित्याचार्य

नोट—यह स्तोत्र अजमेर मे श्रीमान् सेठ भागचन्दजी सोनी के मन्दिर की भित्ति पर अंकित है। टीकाकार श्री पंडित पन्नालालजी साहित्याचार्य ने मूलस्तोत्र वहीं से लेकर यह संस्कृत टीका लिखी है। स्तोत्र 'यमक' रूप मे रचा गया है, जिससे शब्दार्थ निकालने मे प्रतिभा चमत्कार की अपेक्षा रहती है। साहित्याचार्य ने अपनी इस स्वरचित टीका मे प्रत्येक शब्द का अर्थ स्पष्ट किया है।

—सम्पादक

आर्य का श्रमणीकरण

श्री रामचन्द्र जैन, एडवोकेट, गंगानगर

साईबेरिया के घने जगलों के दक्षिणी व मध्यऐशिया के पठारों के उत्तर और पूर्व में समुद्रपर्यन्त के स्थल के मध्य आर्य पद्धति का उद्‌गम हुआ। सबसे पहले यूरोपार्य प्रायः ४५०० वर्ष पूर्व यूरोप मे गये और धीरे धीरे दक्षिण यूरोप की ओर बढ कर ३२०० वर्ष पूर्व यूनान और भूमध्य सागर पर सैनिक विजय प्राप्त कर अपनी राजनीतिक शक्ति स्थापित की। प्रायः ४००० साल पूर्व वे पश्चिमी ऐशिया के सीमान्त पर आये। चतुर्थ सहस्राब्दि मे उन्होंने पश्चिमी ऐशिया पर राजनीतिक प्रभुत्व स्थापित कर लिया। सबसे अन्त मे ब्रह्मार्य भारत की तरफ आये और ३१०० वर्ष पूर्व दाशराज्ञ महायुद्ध मे विजयी होकर पश्चिमी भारत मे वे ब्रह्मावर्त के नाम से अपना उपनिवेश स्थापित करने मे सफल हुए[1]।

ज्ञान का यह आकर्षक विषय है कि आर्य शब्द से किस प्रकार की सस्कृति का बोध होता है। आर्य शब्द का प्राचीनतम प्रयोग ३६०० वर्ष पूर्व पश्चिमी ऐशिया के उत्तरी मैसोपोटामिया पर शासन करने वाली हरी जाति के साहित्य मे कैस्पियन सागर के आस पास रहने वाली जाति के अर्थ मे मिलता है[2]। इस समय और इसके बाद ३३८० वर्ष पूर्व तक आर्य जाति का नेतृत्व वरुण के हाथ मे था और इन्द्र उसके आधिपत्य मे था, जैसा कि विजयी हिट्टाइट जाति के नेता सुप्पीलूलियमस और विजित मित्तनी जाति के नेता मतीवाजा में[3] ३३८० वर्ष पूर्व[4] हुई सन्धि से प्रकट होता है। इसके बाद ३२०० वर्ष पूर्व तक इन्द्र के नेतृत्व मे ब्रह्मार्य भारत मे आये और ३००० वर्ष पूर्व तक हस्तिनापुर तक पहुँच गये[5]। उन्होंने सरस्वती-दृषदवती की घाटी मे ब्रह्मावर्त की स्थापना की, जिसकी प्रान्तीय राजधानी कालीबगा जिला गगानगर थी[6]। यहीं पर ऋग्वेद अपने वर्तमान स्वरूप में रचा गया। ऋग्वेद का वर्तमान रूप ३००० वर्ष पूर्व ही अस्तित्व में आया[7]।

मूल ऋग्वेद (मण्डल १ से ६ तक) मे आर्य शब्द का प्रयोग २६ बार हुआ है। इन्द्र आर्य व दस्युओं मे भेद करते हैं। दस्यु यज्ञक्रिया नहीं करते, अतः इन्द्र उन्हें आर्यों के अधीन करते हैं[8]। इन्द्र वज्र से हथियारबन्द होकर अपनी सैनिक शक्ति मे विश्वास रखते हुए दस्युजन के पुरों को नष्ट करते हैं और दस्युजन का नाश करते हैं जिससे आर्यों की शक्ति, सामर्थ्य वयश बढे[9]। आश्विन आर्यों की खेत जोतने व यव बोने मे सहायता करते हैं। मनु के लिए दूध प्राप्त करते हैं। दस्युजन का नाश करते हैं और इससे आर्यो की यश ज्योति बढाते है[10]। इन्द्र युद्धों मे आर्यो की रक्षा करते है और यज्ञ कर्म न करने वाले कृष्णत्वचों को विदारते है[11]। इन्द्र दानुपुत्र वृत्र का, आर्यों का यश बढ़ाने के लिए, नाश करते है[12]। आर्य दस्युजन पर विजयी

होते हैं। उन्होंने त्वष्टा के पुत्र विश्वरूप का सहार किया[13]। त्वष्टा ने ही इन्द्र को उसका वज्र निर्माण कर दिया था। इन्द्र ने दस्युजन का नाश कर घोडे, गाये व धन जीतकर आर्यवर्ग की रक्षा की।[14] यहा आर्यवर्ण दस्युवर्ण के विरोध मे आया है। आर्य गौरवर्ण व दस्यु कृष्णवर्ण के थे। सभी देव इन्द्र की आज्ञा मे कर्मरत थे। इन्द्र ने सम्पूर्ण भूमि जीत कर आर्यो को दे दी।[15] इन्द्र ने शीघ्र ही दस्युजन को पराजित कर उनकी कृष्टी यानी पुत्र, दास, भूमि, धन आदि आर्यों को दे दिये।[16] इन्द्र ने आक्रमणकारी आर्यसेना की रक्षा करते हुए सम्पूर्ण दासीजन को परास्त किया।[17] अग्नि आर्यों के लिए दस्युजन का संहार करते हैं। वे आर्यों के मित्र हैं। इस प्रकार वे विश्व के शासक हुए और उन्होने आर्यों का यश विश्वव्यापी किया[18]। इन्द्र धन के दाता हैं अतः आर्य उन्हे आर्यित करते हैं[19]। यहा "आर्यन्ति" शब्द क्रिया पद मे सम्मान के अर्थ मे आया है। इसी प्रकार एक दूसरी ऋचा मे "आर्यात्" शब्द क्रियापद मे धनवान बनाने के अर्थ मे आया है जहा इन्द्र दासजन पर अपने अस्त्र चलाकर उन्हें न्यस्त करते है और सप्तसिन्धु का सारा धन लूट कर आर्यों को धनवान बनाते है।[20] यज्ञ कर्म न करने वालों का नाश कर इन्द्र सम्पूर्ण विश्व को आर्य बनाने मे सलग्न होते हैं[21]। सम्पूर्ण विश्व से अर्थ इस सन्दर्भ मे केवल पश्चिमी भारत से है। सोमरस केवल आर्यों के लिए है जो उन्हे अन्न व पशु प्राप्त करने मे सहायक होता है[22]।

आर्यो के शत्रु अयजमान हैं और वे यज्ञकर्म नहीं करते। इन्द्र स्वय आर्य है। दास शक्ति उनके अधीन है।[23] यज्ञ का अर्थ आर्यों की कबीलीय सामूहिक आर्थिक, सामाजिक व सैनिक क्रिया है।[24] विष्णु इन्द्र के सहयोगी है। वे आर्यो पर कृपा करते हैं और उन्हे यज्ञ-सम्पदा मे भागीदार बनाते हैं।[25] यज्ञ-भाग का अर्थ राज्य की आर्थिक सम्पदा से है।[26]

भारत मे दास व दस्युओं के साथ युद्ध मे इन्द्र उन्हे तो नष्ट करते है किन्तु जो आर्य भारत मे उनसे पहले आ गये और यहा के मूल निवासियों के साथी बन गये उन्हें भी वे नष्ट कर देते है। दासराज्ञ युद्ध मे भृगु लोग आर्य सुदास के विरुद्ध दस्यु सरदार विश्वामित्र के साथी थे। इन्द्र ने परुष्णी नदी के युद्ध मे तुर्वश व दस्यु लोगों के साथ भृगुलोगों को भी मार कर नदी में डुबो दिया और इस प्रकार उन्होंने अपने मित्र सुदास की बडी सहायता की।[27] इसी प्रकार इन्द्र ने अर्ण व चित्ररथ दो आर्यों का संहार किया।[28] वज्रधारी इन्द्र ने वृत्र जाति की नहुष उपजाति के लोगों को मारा। नहुष जाति मे आर्य व दास दोनों सम्मिलित थे। उन्होंने इनका विपुल धन लूट कर अपने अनुयायी आर्यों को दे दिया।[29] इन्द्र ने वृत्र-जन के साथ-साथ अपने सभी अमित्रों को चाहे वे दास हों या आर्य, नष्ट किया और अपने हथियारो से युद्ध मे, जगल की लकड़ी की तरह, उनका छेदन किया।[30] केवल इन्द्र के अनुयायी ही सच्चे थे और वह उन्हींका सत्पति था बाकी सब विरोधों का चाहे वे आर्यों द्वारा किये गये हों चाहे दास लोगों द्वारा, इन्द्र सभी विरोधों का विरोध करते थे।[31] इन्द्र अपने कबीलाई

सामूहिक समाज की एकता कायम रखने मे भी सक्षम थे। गान्धार क्षेत्र के आसपास रहने वाले पूर्वार्यों ने पवथ, भलान, अलिन, विषाणिन और शिव लोगों को परास्त कर उनको अपने समाज मे मिला लिया था। आर्य तृत्सुओं ने उनकी गायें चुरा लीं। इन्द्र ने तृत्सुओं से गायें प्राप्त कर पवथादि को दिला दीं।[३२] जिन आर्यों ने दासो के साथ मिलकर विरोध किया उन्हे दासों के साथ-साथ इन्द्र ने नष्ट किया और इस प्रकार उन्होंने राजासुदास की रक्षा की।[३३]

पुरन्दर इन्द्र ने पश्चिमी भारत मे अनेक पुरों को ध्वस्त किया। उनकी शासिकाए दासी-जन थीं। दस्युजन दासी के अधीन थे।[३४] इससे स्पष्ट है कि भारत मे उस काल में मातृ सत्ताक प्रथा थी। शासन भी मातृसत्ताक था। उस समय खेती के लिए सिंचाई की सुविधाए भी थीं। बन्धों में पानी एकत्रित कर नहरों के पानी से खेतों को सींचा जाता था। उन्हे भी इन्द्र ने तोड़ा[३५] और देश मे हाहाकार व तहलका मचा दिया। इन्द्र ने हिंसा की महान् सुगठित व सुनियोजित शक्ति का उपयोग किया। इन्द्र के साथ साथ वशिष्ठ भी आर्य प्रजा की शक्ति को जानते थे।[३६] वशिष्ठ के प्रयत्नों से ही इन्द्र दाशराज्ञ युद्ध में सुदास के सेनाध्यक्ष बने थे।[३७] इन्द्र व वशिष्ठ की सहायता से तृत्सुओं के नेतृत्व मे आर्यजन दाशराज्ञ युद्ध मे घोर अमानवीय हिंसा के सैनिक प्रयोग से विजयी हुए और भरत राष्ट्र को अधीनस्थ किया।[३८] इस प्रकार हम देखते हैं कि आर्यों की मूल सस्कृति हिंसा और शोषण पर अधारित थी। ऋग्वेद में आर्य शब्द का प्रयोग हर स्थल पर नग्न हिसा और नग्न शोषण के सदर्भ मे ही हुआ है।

सभी यूरोपीय व भारतीय शोध विद्वानों का मत है कि ऋग्वेद का दशम मण्डल मूल वेद मे बाद मे जोड़ा गया। अथर्ववेद से उसका गहरा साम्य है। ऋग्वेद का दशम मण्डल, अथर्ववेद और यजुर्वेद की रचनाए एक ही काल में हुई प्रतीत होती है। यह काल प्रायः २८०० वर्ष पूर्व है।[३९] ऋग्वेद के दशम मण्डल में आर्य शब्द का ११ बार प्रयोग हुआ है।

इस काल मे भी ब्रह्मार्यों व भारत के मूल निवासियों के मध्य सैनिक सघर्ष चलता रहा। ऋग्वेद के दशम मण्डल मे इसकी ध्वनि स्पष्ट सुनाई देती है। ब्रह्मावर्त उपनिवेश से आर्यों को पूर्व भारत की ओर बढना था और वहा भी विरोध स्वाभाविक था। आर्य-दास सघर्ष होता है और दास पिपु के साथ युद्ध और उसके किलों को तोड़ने की स्मृति अभी ताजी है।[४०] इन्द्र सब आर्यों का प्रमुख है[४१] और देवों ने सर्व ससार में आर्य-जीवन-पद्धति का प्रसार किया।[४२] अभी तक आर्य और दस्यु भिन्न भिन्न हैं। अभी तक इन्द्र ने दस्युओं को आर्य नाम देने की स्वीकृति नहीं दी।[४३] त्वष्टा ने इन्द्र के लिए वज्र निर्मित किया और देवों की सम्पूर्ण बौद्धिक शक्ति उसे प्राप्त हुई। वे सूर्य की तरह प्रकाशमान् हुए। इन्द्र के कार्यों के लिए उनके अनुयायी उनका सम्मान करते हैं। यहा भी क्रिया पद "आर्यन्ति" का प्रयोग हुआ है।[४४] सोमपान अभी तक आर्य-ज्योति का कारणभूत है।[४५] सोम का यज्ञ से सम्बन्ध जुड़ने पर और आर्यगण के

अग्नि के नेता बन जाने पर आर्यों मे वैज्ञानिक बुद्धि उत्पन्न हुई।[४६] अग्नि की शोध ने आर्यों के जीवन मे एक क्रान्तिकारी परिवर्तन ला दिया ; जिससे उनके हिंसा और शोषण के साधन सबल व प्रभावशाली हो गये। यूनान, पश्चिमी ऐशिया व भारत में उन्होंने कई कई पुरो को तो ६–६ बार जलाया। आर्यों द्वारा जलाये इस प्रकार के पुरों को पुरातत्त्व ने इतिहास के सामने ला खड़ा किया है।[४७] अभी तक आर्यों को भारतीयों के साथ सघर्ष लेना पड़ रहा है। ब्रह्मावर्त की स्थापना के बाद बहुत से भारतीय आर्य पद्धति मे चले गये तो कुछ आर्य भारतीयों के साथ भी रहे। आर्यो को अभी तक भारतीयों के साथ उनके मित्र आर्यों का भी सफाया करना पड रहा है। कुछ आर्यों ने देवों के नेतृत्व को अस्वीकार कर दिया। युद्ध मे दासों के साथ उनका भी सहार किया गया।[४८] गणपति आर्यों के गण कबीलों के अधिपति थे और देव उनके अधीन सामन्त थे।[४९] अग्नि ने आर्य व दास को युद्ध मे ध्वस्त कर उनके पहाड़ी व मैदानी सब कोषों को लूट लिया।[५०] आर्यों ने बहुत क्रोधित होकर दासों वा आर्यों का सहार किया।[५१] इन्द्र के अनुयायी उससे दासों व आर्यों के साथ युद्ध मे आक्रमण से व उनके आयुधो से रक्षित होने के हर समय आकाक्षी रहते थे।[५२] हम देखते है कि आर्यों के २८०० वर्ष पूर्व तक भारतीयों के साथ युद्ध होते रहे। भारतीयों को आर्य-हिंसा व आर्य-शोषण का शिकार बनना पड़ा।

अथर्ववेद मे आर्य शब्द का ११ बार प्रयोग हुआ है। निम्न सूक्त ऋग्वेद दशम मण्डल के पुनरावृति, कहीं कहीं कुछ पाठ भेद के साथ, अथर्व वेद मे प्राप्त है :—

अथर्ववेद			ऋग्वेद दशम मण्डल			
४	३२	१	१०	६	१५	१
१८	१	२१	१०	१	११	४
२०	११	६	३	३	५	६
२०	१७	४	१०	४	१	४
२०	३६	१०	६	२	७	२०
२०	१२६	१६	१०	७	२	१६

अथर्ववेद को ब्रह्मवेद, अभिचार-वेद व सम्प्रयोग-वेद कहा जाता है।[५३] अभिचार-सिद्धि के लिए अथर्ववेदी साधक शूद्र व आय को व ब्राह्मण, राजस्य, शूद्र व आर्य को समान दृष्टि से देखता है।[५४] अथर्वण के नियम को दास या आर्य कोई उच्छेदित नहीं कर सकता।[५५] अथर्ववेद से भी स्पष्ट प्रतीत होता है कि आर्यों के हिंसा और अभिचार का उद्देश्य है, भौतिक सुख और समृद्धि।

इस युग मे यज्ञ का कर्मकाण्डीकरण पूर्ण हो जाता है। उद्देश्य वही भौतिक सुख और समृद्धि है। शुक्ल यजुर्वेद मे आर्य शब्द केवल तीन बार इसी सदर्भ मे आता है।[५६] कृष्ण यजुर्वेद में भी आर्य शब्द का प्रयोग केवल तीन बार हुआ है।

कृष्ण यजुर्वेद का सूक्त ४.३.१०.२ शुक्ल यजुर्वेद के सूक्त १४.३० व प्रथम का सूक्त १८.३.१ द्वितीय के सूक्त २०.१७ मे कुछ परिवर्तन के साथ मिलते-जुलते हैं। कृष्ण यजुर्वेद का तीसरा प्रयोग भी कर्मकाण्डीकृत यज्ञ के सम्बन्ध मे ही आया है।[५७] इस प्रकार हम देखते है कि आर्यों का सम्बन्ध उत्तर-ऋग्वेदिक काल में हिंसा और शोषण पर आधारिक सासारिक सुख के साथ ही बना हुआ है।

ब्राह्मण-साहित्य कर्मकाण्डीकृत यज्ञों की विधि का ही विस्तार से विवेचन करते हैं। सामवेद का पञ्चविश ब्राह्मण और कृष्ण यजुर्वेद का तैत्तिरीय ब्राह्मण प्राचीनतम है। ऋग्वेद के ऐतरेय व कौषीतकी ब्राह्मण इसके बाद के हैं। यजुर्वेद का शतपथ ब्राह्मण इसके भी बाद का है।[५८] पञ्चविंश में आर्य शब्द केवल दो बार कर्मकाण्ड व अभिचार के अर्थ में आया है।[५९] तैत्तिरीय ब्राह्मण मे भी आर्य शब्द का प्रयोग केवल दो बार हुआ है।[६०] एतरेय, कौषीतकी व शतपथ ब्राह्मण में आर्य शब्द का प्रयोग बिलकुल नहीं हुआ है। बुद्ध व महावीर-युग से पूर्व के उपनिषदों में ऐतरीय, कौषीतकी, छान्दोग्य व बृहदारण्यक मे भी आर्य शब्द का प्रयोग बिलकुल नहीं हुआ है। इनके इलावा बाकी सब उपनिषद महावीर-युग के बाद के हैं।[६१] इससे प्रतीत होता है कि ब्रह्मार्यों मे आर्य शब्द प्रभावशाली नहीं रहा। ब्राह्मण शब्द का प्रयोग निरन्तर बढ़ता गया। आर्य शब्द का प्रयोग निरन्तर घटता गया। ऋग्वेदोत्तर सहिताओं का काल २८००–२७०० वर्ष पूर्व व प्राचीनतम उपनिषदों का काल २५०० वर्ष पूर्व निश्चित है। ब्राह्मण काल २७००–२६०० वर्ष पूर्व निश्चित होता है अतः प्राचीनतम ब्राह्मण २७०० वर्ष से अधिक पुराना नहीं है।[६२] इससे प्रतीत होता है कि वैदिक संस्कृति में तीर्थङ्कर पार्श्व के युग में आर्य शब्द के उपयोग का लोप हो गया। इसका कारण क्या रहा, इसका उत्तर श्रमण सस्कृति मे "आर्य" शब्द के उपयोग के रूप को समझने से मिलेगा।

२८००–२६०० वर्ष पूर्व तीर्थङ्कर पार्श्व के युग में हिंसा व शोषण पर आधारित ब्रह्मार्य सस्कृति पर श्रमण सस्कृति पूर्ण रूप से विजयी हो गयी। तीर्थङ्कर पार्श्व के युग मे श्रमण सस्कृति का नाम सम्भवतः व्रात्य संस्कृति था। व्रात्य सस्कृति पूर्वार्य व अवैदिक सस्कृतिक है।[६३] अथर्ववेद के एक-व्रात्य संभवतः तीर्थङ्कर पार्श्व ही हैं। आर्योत्तम इन्द्र, अग्नि, वरुण, प्रजापति विष्णु, रूद्र व बृहस्पति आदि ब्रह्मार्य देव व इन्द्राणी, इडा, दिति व अदिति आदि ब्रह्मार्य देविया एक-व्रात्य-वर्ती यानी पार्श्य-वर्ती हो जातीं हैं।[६४] इस श्रमणीकरण के कारण ब्रह्मार्य-सस्कृति या आर्य-संस्कृति अपने हिंसा या शोषण पर आधारित पूर्व रूप मे स्थिर न रह सकीं। हिंसा व शोषण से सम्बन्धित आर्य शब्द निराहत हो गया।

तीर्थङ्कर महावीर और तथागत बुद्ध तीर्थंकर पार्श्व की श्रमण सस्कृति के उत्तराधिकारी बने। तीर्थंकर महावीर मूल रूप मे कायम रहे और उन्होंने पार्श्व के चातुर्याम में बहुत थोड़ा परिवर्तन किया। तथागत बुद्ध ने भी पार्श्व के चातुर्याम को स्वीकार किया[६५] किन्तु उन्होंने उसे चार-आर्य-सत्यों की आधारशिला दी। ब्रह्मार्यों ने हिंसा और शोषण

द्वारा भारतीय जनता पर असीम दुःख लाद दिया था। भारतीय प्रजा पर इस आये हुए दुःख के निवारण के लिए ही तथागत बुद्ध ने अपने दुःख दर्शन और दुःखनाश शास्त्र का निर्माण किया। वृद्ध-रोगी-मृत-व्यक्ति-दर्शन तो रूपक मात्र है, जो सभी को हर समय होते है किन्तु यह व्यापक राष्ट्रीय दुःख भारतीय जनता के लिए नवीनतम अनुभव था। इसके निवारण के लिए बुद्ध ने समझौते का मार्ग अपनाया और काफी सीमा तक वैदिक संस्कृति के प्रभाव को स्वीकार कर अपने नव्य श्रमणवाद की स्थापना की। बुद्ध और महावीर ने आर्य शब्द का श्रमणीकरण किया और उन्होंने आर्य शब्द को अहिंसा और सत्य से जोड दिया। अरिय-सुत निर्माण प्राप्ति हेतु आर्य-गुणों की विवेचना करता है। अरियपरियेसना सुत्त तृष्णा-विजय का उपदेश देता है। अरियमगवग्ग आर्य-विचार को सम्यक् विचार स्थापित करता है। अरियमग्ग सुत्त आर्य-मार्ग और उसके फल पर प्रकाश डालता है। अरियवश बौद्धसंघ के प्रसिद्ध पुरुषो का जीवन-इतिहास है। अरियवसा सुत्त आर्य-स्थानों की विवेचना करता है। अरियसावक सुत्त सम्यग्दृष्टि श्रावक के ज्ञान व आचार पर प्रकाश डालता है[६६]। तथागत बुद्ध ने आर्य शब्द का व्यापक रूप से श्रमणीकृत किया।

जैन अगों मे प्राचीनतम आयाराग और सूयगडाग सूत्रो मे आर्य शब्द का सम्बन्ध सत्य आचार और सत्य विचार से जुडा हुआ मिलता है।[६७] साथ ही आर्य-क्षेत्र, आर्य-विचार, आर्य-रक्त, आर्य-पद्धति आदि भी जैन सस्कृति के अंग बनते गये।

आर्य शब्द के श्रमणीकरण की प्रक्रिया जब पार्श्व के युग मे प्रारम्भ होकर महावीर के युग मे पूर्ण हो गई तब वैदिक सस्कृति ने उसे त्याग दिया, क्योकि अब आर्य शब्द का विकास हो गया और उसने हिंसा और शोषण से अपना सम्बन्ध विच्छेद कर लिया। इस पर वैदिक सस्कृति को अपना रूप परिवर्तित कर नया रूप धारण करना पडा, किन्तु यह दूसरे शोध लेख का विषय है।

REFERENCES.

1. Ramchandra Jain, The Most Ancient Āryan Society; 1964; chapter 2.
2. Will Durant, Our Oriental Heritage, 1954, Page 286.
3 James B. Pritchard, Ancient Near Easter Texts; 1955, Page 205-206.
4. S. Moscati; The face of the Ancient Orient, 1960; Page 190.
5. B. B. Lal, Excavations at Hastinapur and other Explorations; Ancient India No. 10-11; Pages 147-150.
6. Indian Archaeology; 1961-62, Page 32.
7. (1) B. K. Ghose; Vedic Literative; General View (in the Vedic Age edited by R. C. Majumdar and A, D. Pusalkar), 1957; Page 225.

(2) A. S Altekar, Presidential Address in Proceedings of Twenty Second Indian History Congress, 1959, Page 100

8. Rgveda 1 10.1 8
9. „ 1 15 10 3
10. „ 1 17 2 21
11. „ 1 19 4.8
12. „ 2 1 11 18
13. „ 2.1 11.19
14. „ 3 3 5 9
15. „ 4 3 5 12
16 „ 6 2 3.3
17. „ 6 3.2.2
18. „ 7 1 5 6; 1 11 2 2, 8 10 10 1
19. „ 8 3 4.6
20. „ 8 4 4 27
21. „ 9 3 3 5
22. „ 9.3.3.14
23. „ 5.3.2 6
24. R. C. Jain; op. cit, chapter IV
25. Rgveda 1.21.17 5
26. D. R Mankad; The Twelve Devāsurasamgrāmas; Journal of the Oriental Institute, Baroda, Vol XII No 3, Page 228.
27 Rgveda 7 2 1 6
28. „ 4.3 5.6
29. „ 6.2 7.10
30. „ 6.3.10.3
31. „ 6.5 11.6
32. „ 7.2.1.7
33. „ 7,5.13.1
34. „ 1 15.10.3, 6.3.2.2
35. „ 4 3.5 2
36. „ 7 2.16.7
37. „ 7.2 16.1—3
38. „ 7 2 16 5—6
39 R C. Jain, Origin of the Kuru Tribe, Jain Bharati Shodha Anka; 1964, Page 4.
40 Rgveda 10 11 10 3
41 „ 10.7.2 9
42. „ 10 5 6 11
43. „ 10.4 7.3
44. „ 10.4 6.3

45. Rgveda 10.4.1.3
46. „ 10 1.11.4
47. R. C. Jain; op. cit (M.A.A S.) ; chapter 2 Section 4.
48. Rgveda 10.3.9.3
49. R. C. Jain; op.cit (M.A.A.S) ; chapter 3.
50. Rgveda 10.5.9.6
51. „ 10 6 15.1
52. „ 10 9.3.3
53 (1) M. Monier Williams, A Dictionary : English and Sanskrit; 1961 page 475.
(2) M. Bloomfield, The Atharvaveda; 1899 Page 7-10,
54. Atharvaveda; 4.20.4,4.20.8,19.32.8,19.62.1
55. Atharvaveda; 5.11.3
56. Sukla Yajurveda 14.30,20.17,33.82
57. Kṛsṇa Yajurveda 7.4 19.1
58. A. A. Macdonell; A History of Sanskrit Literature, 1958, Page 203.
59 Panchavimsa Brāhmana; 5.5.16,13.4.11
60. Taittirīya Brāhmana; 2.3.5 4,2.8.3.3
61 S Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1951; Vol I Page 142.
62. A B. Keith, Religion and Philosophy of the Veda; 1925, Page 20,
63. R N. Dandekar; Man in Hindu Thought, A B O.R I Vol. 43 Page 25
64. Atharvaveda, XVth Kānda.
65. Dharmanand Kaushambi; Parashvanath Ka Chaturyama Dharma (Hindi), 1957, Page 19,30.
66. G R. Malalasekera, Dictionary of Pali Proper Names; 1960, Pages 178-182
67. (1) Āchārānga Śutra; 1.4 2
(2) Śutrakrtānga Sutra, 1.1.2

जैन-रास-साहित्य में स्वप्नवर्णन ।

डा० सनत्कुमार रंगाटिया, सूरत (गुजरात)

स्वप्नवर्णन जैन कवियों का अत्यत प्रिय रूढि (Motif) है। यहाँ हम जैन-रास-साहित्य—१५वीं शती तक के उपलब्ध जैन रास और रासान्वयी काव्य-चर्चरी, फागु-विवाहलु आदि मे प्राप्त स्वप्नवर्णन पर विचार करेंगे। मनोविज्ञान का क्षेत्र व्यापक है। जिन कथानक रूढियों मे बुद्धि का चमत्कार या उपचेतन मन का क्रिया-कलाप प्रमुख रूप से व्यक्त हुआ है उन्हे इस वर्ग मे रखा जा सकता है। जैन-रास-साहित्य मे स्वप्नवर्णन इस प्रकार वर्णित हैं— (अ) स्वप्नों के द्वारा भाग्यवान पुत्र की प्राप्ति का संकेत। (आ) स्वप्न के द्वारा धन-प्राप्ति की सूचना। (इ) भावी घटना के विषय में परामर्श व सूचना। (ई) जाति-स्मरण।

भारतीय एव पाश्चात्य मनोविश्लेषण-शास्त्रियों ने स्वप्न की दिशा में अधिक कार्य किया है। बृहदारण्यक उपनिषद मे इस विषय पर सर्वप्रथम विचार किया गया है। प्राचीनकाल में भारत मे स्वप्नफल पर कितना विश्वास था इसका पता चरक, वराह, मार्कण्डेय, आचारमयूख, पराशर, बृहस्पति आदि की सहिताओं और ग्रन्थों से चलता है। जिस प्रतीक पद्धति का उनमे निरूपण है, आधुनिक मनोविश्लेषण-शास्त्रियों ने भी अपनाया है।

फ्रेजर महोदय[1] ने बताया है कि निद्रित व्यक्ति की आत्मा उसके शरीर से निकल कर अनेक स्थलों पर भ्रमण करती है और जो कुछ देखती है, उसे मनुष्य स्वप्न में देखता है। ब्राजिल और जिनोआ मे निवासित हिन्दुस्तानी जब जागता है तब महसूस करता है कि उसकी आत्मा सचमुच शरीर से बाहर थी। उसने जो स्वप्न देखा था यथा शिकार करना, मछली पकडना, पेड़ का गिरना या जो कुछ उसने स्वप्न मे किया था, सब उसी आत्मा का प्रभाव है। जर्मनी के लोगों की मान्यता है कि आत्मा श्वेत चूहा या छोटे पक्षी का रूप लेकर सोनेवाले के शरीर से भाग जाया करती है। स्वप्न मे अपने को पानी मे उतरते पाना प्यास का ही कारण है, जिसके फलस्वरूप प्यासी आत्मा पानी में उतरती है। आदिम जाति मे सोये हुये मनुष्य को धीरे धीरे जगाया जाता था, क्योंकि भ्रमणशील आत्मा को शरीर मे पुनः प्रवेश करने में समय लगता है। यदि आदमी को आत्मा के प्रवेश से पूर्व जगाया जायेगा तो वह बीमार हो जायेगा। रेडक्लिफ[2] के शब्दों मे आदि मानव ने कहा "सोते में हम समय समय पर अपने माता, पिता, साथी, शत्रु, भयानक पशु-पक्षी आदि से भेंट करते रहते हैं। वास्तव मे स्वप्नों मे हमे जीवित मृत, सभी दिखाई दे जाते हैं। अतः यह निश्चित है कि दिन के समान रात्रि का जीवन

---

१ Sir J.C. Frager—The Golden Bough—Page 239-41.

२ डा० सुबोध अग्रवाल—स्वप्नलोक का रहस्योद्घाटन—पृ० ११.

भी वास्तविक है। स्पष्ट ही नींद में हमारी आत्माएं चुपचाप एक दूसरे से मिलने के लिये निकल पड़ती है। कभी कभी तो हम सबकी आत्माएं एक साथ निश्चित ससार का भ्रमण करने के लिये शरीर का त्याग कर देती है।" लेवी[3] ने बताया कि रेड इण्डियन की मान्यता है कि मनुष्य की दो आत्माएं होती हैं। एक मनुष्य की मृत्यु के समय मर जाती है और दूसरी मृत शरीर के साथ कायम रहती है। यही आत्मा उसकी निर्देशक, प्रतिभा-रक्षक, व्यक्तिगत देव आदि है। अतः स्वप्न देखनेवाला उस सबके प्रति स्वय जिम्मेदार है, जो उसकी आत्मा स्वप्न मे करती है। वैदिक विचारधारा के अनुसार आत्मा जब इस स्थूल शरीर को छोड़ती है, तब उसके साथ मन भी रहता है। मनुष्य के मन पर इस जन्म के क्या, अपितु कई पिछले जन्मों के संस्कार पडे हुए हैं। मनुष्य की जो इच्छाएं रहीं, पापकर्म व पुण्यकर्म किये, वे सब मन के अन्दर निहित होते हैं।[४] जैन-धर्म की मान्यता है कि स्वप्न के दर्शन से जातिस्मरण ज्ञान उत्पन्न होता है और जाति-स्मरण ज्ञान होने से मनुष्य अपने पूर्व भवका स्मरण प्राप्त करता है—

> सुमिणदंसणे वा से असमुप्पन्नपुव्वे समुप्पज्जिज्जा अहा तच्च सुमिणं पासित्तए, जाईसरणे वा से असमुप्पन्नपुव्वे समुप्पज्जेज्जा अप्पणो पारोणियं जाइं सुमिरित्तए॥[५]

क्योंकि चित्त प्रभास्वर शुद्ध है और व्यक्तिगत चित्त विराट चित्त का ही अहं से मर्यादित अंश है। कभी कभी चित्त भविष्य में घटित होनेवाली घटना की सूचना करता है।[६] जिस प्रकार मत्स्य नदी के इस तट से दूसरे तट की ओर आवागमन करता रहता है उसी प्रकार मनुष्य भी स्वप्नावस्था की धारा मे पडा हुआ जाग्रत व सुषुप्ति के सिरों को छूता रहता है।[७] उक्त विवेचन से स्पष्ट है कि कुछ स्वप्न भूतकाल की अनुभूति के रूप में, कुछ स्वप्न भविष्य के दिशासूचक के रूप मे तो कुछ का सम्बन्ध मात्र वर्तमान से है। कुछ स्वप्न पूर्व जन्म के संस्कार से भी प्रतीकात्मक रूप मे आते रहते है। अतः स्वप्न रसप्रद एवं रहस्यमय समस्या है। आदिमकाल से ही मनुष्य इसका रहस्य जानने को उत्सुक है। अनेक पाश्चात्य एवं भारतीय विचारकों ने इस रहस्यमय तत्त्व को सुलझाने के हेतु विभिन्न व्याख्याएं प्रस्तुत की हैं। यथा—

स्वप्न शब्द का अर्थ होता है (अ) बुद्धि व इन्द्रियों आदि का बाह्य जगत् से सम्बन्ध विच्छिन्न होना। (आ) मन का अन्तर्लीला करना।[८] डॉ० पद्मा अग्रवाल भी

---

३ Dr. J.A. Hadfield—Dreams and Nightmares—Page 3.
४ श्री भगदत्त वेदालंकार—वैदिक स्वप्न विज्ञान—प्रथम भाग पृ० ३५.
५ श्री दशाश्रुतस्कंध—श्री मणिविजयजी ग्रन्थमाला—१४ (भावनगर) पृ० २६.
६ श्री वालकृष्ण वैद्य—आयुर्वेदीय मानसशास्त्र—पृ० ३७.
७ श्री भगदत्त वेदालंकार—बैदिक स्वप्नविज्ञान —प्रथम विभाग पृ० २.
८ वही पृ० ३.

स्वप्न का अर्थ अपने आप में रमण करना मानती हैं।'[९] स्वप्न चित्त की वृत्ति नहीं किन्तु अजागृत अवस्था मे चलता हुआ कर्मपुरुष का सम्पूर्ण व्यापार है।[१०] जिस अवस्था में व्यावहारिक इन्द्रियों के द्वारा जीव को बाह्य पदार्थों का ज्ञान नहीं होता, किन्तु मन से ही मनोमय पदार्थों का ज्ञान होता है, वह अवस्था स्वप्न कहलाता है।[११] श्री नीलकठी[१२] प्रदेश विशेष मे अवस्थित मन के संयोग को 'स्वप्न' कहते हैं। 'पुरीतद्' नामक नाडी और बाहरी भाग के सन्धिस्थान पर जब मन रहता है उसीको प्रदेश विशेष कहते हैं। प्रशस्त पादाचार्य[१३] मानते हैं कि इन्द्रियों के द्वारा मानसिक अनुभूति ही स्वप्न है। पुराणों मे बताया गया है कि परमेश्वर की इच्छा से जीव को अपने मनोगत संस्कार दिखाई पड़ते हैं, यही स्वप्न है। आचार्य अभिनवपाद गुप्त [१४] के अनुसार आत्मा मे उत्पन्न होनेवाले विचारों से स्वप्न की सृष्टि होती है। दार्शनिक काट[१५] ने कहा था कि 'स्वप्न' अज्ञात मानस की स्वतः बनी हुई कविता है। अरस्तू[१६] के अनुसार नींद के समय मस्तिष्क का जीवन है, ऐसा जीवन है जिसमें हमारे जाग्रत जीवन से कुछ सादृश्य होते हैं और साथ ही उससे बहुत भिन्नता होती है। उक्त व्याख्याओं से स्पष्ट होता है कि स्वप्न का सम्बन्ध विशेषतः मानस से है। तथापि शारीरिक विकारों का भी उस पर प्रभाव अवश्य रहा है। क्योंकि मन और शरीर भिन्न होकर भी अभिन्न है।

भारतीय दार्शनिकों ने स्वप्न प्रक्रिया मे आत्मा की प्रधानता मानी है। वैदिक स्वप्नविज्ञान पुनर्जन्म के सिद्धान्त पर आधारित है। आत्मा जब इस स्थूल शरीर को छोडती है तब उसके साथ मन भी रहता है। मनुष्य के मन पर इस जन्म के क्या अपितु कई पिछले जन्मों के सस्कार पडे हुए हैं। मनुष्य की जो इच्छाए रहीं, पापकर्म व पुण्यकर्म किये, वे सब मनके अन्दर निहित होते है। मृत्यु इहलोक (जन्म) और परलोक (पुनर्जन्म) का सन्धि स्थान है। मनुष्य की मरणोन्मुख अवस्था में स्वप्न का प्रारम्भ होता है और मृत्यु प्रस्वप्न है।[१७] शयन के लिए जाने के समय मन मे जिस प्रकार के गुण यानी सत्त्व, रज या तम की प्रधानता होती है, वैसा स्वप्न दिखाई पड़ता है। यदि 'सुखमहमस्वाप्यसम्' —सुखपूर्वक शयन किया, इस प्रकार की स्मृति होती है तो सत्त्व गुण की प्रधानता हुई। 'दुखमहमस्वाप्यसम्'—कष्टदायक निद्रा मे सोया—की प्रधानता रजोगुण प्रधान हुई।

९ डॉ पद्मा अग्रवाल—मनोविश्लेषण और मानसिक क्रियाएं—पृ० १६०.
१० श्री बालकृष्ण वैद्य—आयुर्वेदीय मानसशास्त्र—पृ० ३६.
११ श्रीमन्नगुराम शर्मा—पातंजल योगदर्शन—पृ० १५२.
१२ श्री परिपूर्णानन्द वर्मा—प्रतीक शास्त्र—पृ० ३१६.
१३ वही० पृ० ३२२.
१४ वही० पृ० ३३४.
१५ वही० पृ० ३२६.
१६ श्री देवेन्द्र कुमार विद्यालंकार—मनोविश्लेषण—पृ० ६७.
१७ श्री परिपूर्णानन्द वर्मा—प्रतीकशास्त्र—पृ० ३३४.

'नकिंचिच्चेतिवानहम्'—कुछ ज्ञान नहीं हुआ—यह तमोगुण हुआ। आयुर्वेद रजोगुण को प्रधानता देता है। 'निद्रोपप्लुतेन रजोयुक्तेन मनसा विषयग्रहणं—निद्रा से आच्छादित होने पर भी रजोगुणयुक्त मन विषयों का ग्रहण करता है तब स्वप्न उत्पन्न होता है। अप्रसुप्त मनुष्य इन्द्रिय प्रेरक मन से अपने सस्कारो को जाग्रत करके नानाविध स्वप्न देखता है।[१८] तर्कशास्त्र के भारतीय पंडितों का कथन था कि बुद्धि की एक अवस्था 'अविद्या' है। इसी अवस्था मे स्वप्न होते हैं। स्वप्न के तीन कारण हैं। यथा (अ) असमवायी कारण—स्वप्न ही स्वयं कारण है। (आ) निमित्त कारण—धातु (वात, पित्त, कफ) दोष या अदृष्ट दैव के कारण। (इ) समवायी कारण—आत्मा के कारण।

वैशेषिकसूत्र की द्वितीय टीका के अनुसार स्वप्न ज्ञान के तीन प्रकार हैं—(अ) संस्कार से (आ) धातुदोष से (इ) अदृष्ट से। संस्कार से ज्ञान का उदाहरण यों दिया जा सकता है कि कामो पुरुष या क्रुद्ध पुरुष जो बातें सोचता है, उन्हे रात्रि मे स्वप्न मे देखता है। धातुदोष से विचित्र स्वप्न होते हैं, जैसे यदि शरीर मे वात-वायु का दोष अधिक हो तो रात मे आसमान में उड़ना, जमीन पर दौडना आदि, पित्त दोष से आग लगना, आग की लपटों मे फसना, स्वर्ण के पहाड पर चढना, बिजली का चमकना आदिड और कफदोष से समुद्र या नदी मे तैरना या डूबना, वर्षा, झरना, फुहार, सफेद पहा आदि दिखाई पड़ता है।[१९] आयुर्वेदीय मानसशास्त्र मे इन्हीं दोषों का समर्थन किया गया है।[२०] नीलकंठी का मानना है कि जब मन 'पुरीतद्' नामक नाडी के उपरी स्तर पर रहता हैं तब स्वप्नावस्था होती है। बृहदारण्यक उपनिषद के अनुसार 'मेध्या' नाडी, मे मन का संयोग होने से स्वप्न होता है।[२१] पातजल योगदर्शनानुसार कठ मे 'हिता' नामक नाड़ी मे जब अभिमानी विशेष स्थिति मे होता है और वासना रूप पदार्थों को अंतःकरण की वृत्ति से जब अभिमानी अनुभूत करता है तब स्वप्नावस्था होती है।[२२] 'स्वप्न सेन्सर्' की चर्चा करते हुए डॉ० फ्रायड[२३] स्वीकार करते हैं कि इच्छाएँ जो स्वप्नों मे विपर्यस्त रूप से प्रकट होती हैं, सीमाहीन और निष्ठुर अहकार की अभिव्यक्ति होती हैं क्योंकि प्रत्येक स्वप्न में स्वप्न देखनेवाले का अहंकार ही प्रकट होता है और मुख्य कार्य करता है। विन्ज[२४] ने ई० १८७६ मे कहा था 'स्वप्न शारीरिक प्रक्रम है जो सदा बेकार और बहुत बार वस्तुतः विकृत और अस्वस्थ होता है।' शारीरिक या बाह्य उद्दीपन के दो सिद्धान्त हैं—(अ) बोधन भ्रम सिद्धान्त (Perception Illusion theory of

---

१८ श्री बालकृष्ण वैद्य—आयुर्वेदीय मानसशास्त्र—पृ० ३६.
१९ श्री परिपूर्णानन्द बर्मा—प्रतीकशास्त्र—पृ० ३२१–२२.
२० श्री बालकृष्ण वैद्य—आयुर्वेदीय मानसशास्त्र—पृ० ३७.
२१ श्री परिपूर्णानन्द वर्मा—प्रतीकशास्त्र—पृ० ३१९.
२२ श्रीमन्नथुराम शर्मा—पातजल योगदर्शन—पृ० ३२.
२३ श्री देवेन्द्र कुमार विद्यालंकार—मनोविश्लेषण—पृ० १२०.
२४ श्री देवेन्द्र कुमार विद्यालकार—मनोविश्लेपण—पृ० ६६.

Dream) (आ) अन्वीक्षा विभ्रम (Dream as an Apperceptive Trial and Error)। प्रथम सिद्धान्तानुसार स्वप्न निद्रावस्था के उद्दीपनों की प्रतिक्रिया है। निद्रा मे हम उद्दीपन (Stimulus) को उसके वास्तविक रूप में नहीं देखते, प्रायः उसे कुछ का कुछ समझते हैं और इस प्रकार हमे भ्रम होता है। निद्रावस्था मे विचार (Thinking), प्रत्यक्षीकरण (Perception) और स्मरण (Memory) शक्तिया परस्पर असम्बद्ध हो जाती हैं। विकृत स्वप्नों का यही कारण है। द्वितीय सिद्धान्त स्वप्न को प्रत्यक्ष उद्दीपन की प्रतिक्रिया मानता है। इसके अनुसार स्वप्न उस उद्दीपन का परिणाम ही नहीं होता बल्कि उसमे उसकी विवेचना भी मिलती है। डा० विलियम डिमेन्ड[२५] मानते हैं कि स्वप्न में आतरिक या बाह्य उद्दीपक नहीं हैं और न तो आतरिक इच्छाओं की परिपूर्णता। मानसिक सन्तोप के लिए स्वप्न नहीं आते। जाग्रतावस्था मे हमारे मध्यस्थ ज्ञानतत्र मे विप पैदा होता है। (यह क्रिया अत्यंत आवश्यक है। इसके बिना मनुष्य पगला हो जाय या तो उसकी मौत हो जाय।) ज्ञानतत्र के विप के कारण आख के अवयवों की उत्तेजना से आखों की हलचल होती है। इस हलचल को निरूपित करने के हेतु मस्तिष्क स्वप्न की स्थिति का आयोजन करता है।" किन्तु हमे यह मानने के लिये तैयार रहना चाहिए कि स्वप्नों मे भीतरी उद्दीपक वही कार्य कर सकते हैं, जो बाहरी उद्दीपक।

फ्रायड, युग, एडलर आदि पाश्चात्य विद्वानों ने स्वप्न को मानसिक प्रक्रम माना है। फ्रायड के मतानुसार स्वप्न किसी इच्छा के कारण पैदा होते हैं और स्वप्न की वस्तु उस इच्छा को प्रकट करती है। यह स्वप्नों की विशेपता है। दूसरी इतनी ही स्थिर विशेपता यह है कि स्वप्न विचार को केवल व्यक्त ही नहीं करता, बल्कि इस इच्छा को एक मतिभ्रमात्मक अनुभव के रूप मे पूर्ण हुआ दिखाता है।[२६] फ्रायड तथा उनके अनुगामियों का कथन हैं कि चेतन मन के अतिरिक्त एक अचेतन मन भी होता है, जिसमें कि भावनाएँ जो सामाजिक बन्धनों के कारण प्रकाश मे नहीं आ सकतीं, स्थान पा जाती है। हँसी-मजाक, दैनिक भूलें साहित्य और स्वप्न आदि इन भावनाओं के निष्कासन मार्ग हैं। सबसे अधिक प्रचलित मार्ग स्वप्न है। फ्रायड के दृष्टिकोण से स्वप्न कामवासना का काल्पनिक पूरक मात्र है। युग अवचेतन को वैयक्तिक के साथ-साथ सामूहिक अवचेतन को भी मानता है। मनुष्य सामूहिक अवचेतन को सामाजिक दाय के रूप मे ग्रहण करता है। जिसका उत्स लोकविश्वास, दन्तकथाएं और पौराणिक कथाएँ आदि मे है। इस प्रकार युग फ्रायड की कामशक्ति की अपेक्षा व्यापक जीवन शक्ति को मनुष्य की क्रियाओं का प्रेरक मानता है। एडलर स्वप्नों को पिछली इच्छाओं की पूर्ति की अपेक्षा वर्तमान समस्याओं के हल का निर्देश समझता है। उसके अनुसार यह कहना चाहिए कि हमारे स्वप्न हमारी कठिनाइयों और परिस्थितियों पर विजय प्राप्त करने की तैयारी के रूप में आते हैं। युङ्ग द्वारा प्रतिपादित स्वप्न एक मानसिक क्रिया है, जिसमे दबी-दबायी प्रवृत्तियाँ तथा जातीय विशेपताएँ प्रतीक रूप में अभिव्यक्त होती है।

---

२५ डा० मधुकान्त—वर्तमान पत्र-गुजरात समाचार—दिनाक १६-५-६७. पृ० ३.
२६ श्री देवेन्द्र कुमार विद्यालकार—मनोविश्लेपण—पृ० १२०.

भावना के अनुरूप स्वप्न होते हुए भी उसे दो प्रकार का माना गया है। प्रथम है 'स्वप्न जागरा'। इसकी प्रतीति उपेक्षा, स्वप्न, सकल्प, स्मृति, उन्माद, काम, शोक, भय, और चोरी आदि कार्य या दशा मे होती है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे जागते हुए वैसा काम कर रहें हो। सब चीजे साक्षात् दिखोई पड़ती हैं। इसीलिए इसे मुख्य स्वप्न कहते हैं। दूसरी श्रेणी का नाम केवल 'स्वप्न' है। इसमे प्रतीक रूप मे कुछ बाते दिखाई पड़ती हैं, जो कल्पना तथा भावना के मेल से बनती है। इनमे वह स्पष्टता, वह प्रत्यक्षता नहीं है। इनका अर्थ समझने की जरूरत पडती है। किसी स्वप्न अवयव और उसके अनुवाद मे जो नियत सम्बन्ध होता है, उसे हम प्रतीकात्मक सम्बन्ध कहते हैं और स्वयं स्वप्न अवयव को अचेतन स्वप्न विचार का प्रतीक या सकेत कहते है। किसी प्रतीक और उससे निर्दिष्ट मनोविम्ब का सम्बन्ध नियत होता है। मनोबिम्ब प्रतीक का मानो अनुवाद ही होता है। इसलिये प्रतीकवाद कुछ मात्रा मे प्राचीन और प्रचलित दोनों प्रकार के स्वप्न निर्वचन के आदर्श को मूर्त कर देता है। श्रीमद् भगवती सूत्र[२७] मे प्रतीकानुसार पाच प्रकार के स्वप्न दर्शन वर्णित हैं —

(अ) **यथातथ्य स्वप्नदर्शन**—सत्य अथवा तात्त्विक-स्वप्न। इसके दो प्रभेद हैं (१) **दृष्टार्थाविसंवादी** और (२) **फलाविसंवादी**। स्वप्न मे निर्दिष्ट अर्थानुसार जाग्रत अवस्था में घटित घटनाए दृष्टार्थाविसंवादी कहलाती हैं। स्वप्नानुसार जिसका फल प्राप्त हो, वह फलाविसवादी स्वप्नदर्शन है।

(आ) **प्रतान स्वप्नदर्शन**—विस्तृत स्वप्न, जो यथातथ्य हो या न भी हो।

(इ) **चिन्ता स्वप्नदर्शन**—जाग्रतावस्था मे चिन्तन के अनुसार अजाग्रतावस्था मे उपलब्ध स्वप्न।

(ई) **तद्विपरीत स्वप्नदर्शन**—जाग्रतावस्था मे विपरीत वस्तु की प्राप्ति।

(उ) **अव्यक्त स्वप्नदर्शन**—स्वप्न मे अव्यक्त अर्थ की अनुभूति।

समग्र जैन-रास-साहित्य मे स्वप्न वर्णन प्राप्त होता है। प्रतीकात्मक स्वप्नों के द्वारा भाग्यवान पुत्र की प्राप्ति का संकेत अत्यंत प्रचलित अभिप्राय है। तीर्थंकर विशेष के जन्म से पूर्व उनकी माता विशेष चौदह स्वप्नों के दर्शन करती हैं। श्रीमद् भगवतीसूत्र[२८] के अनुसार कुल बहत्तर स्वप्न होते हैं। इनमे से बयालीस सामान्य स्वप्न और तीस महा-स्वप्न होते हैं। तीर्थंकर या चक्रवर्ती के जन्म के पूर्व उनकी माता तीस महास्वप्नों मे से सोलह महास्वप्नों को देखकर जाग्रत होती है। सोलह स्वप्नों के प्रतीक हैं—हस्ति, वृषभ, सिंह, लक्ष्मी का अभिषेक, पुष्पमाला, चंद्र, सूर्य, ध्वज, कुम्भ, पद्म, सरोवर, समुद्र, विमान, भवन, रत्नराशि, अग्नि इत्यादि। इनमे से वसुदेव की माता कोई भी सात, बलदेव की माता कोई भी चार और माडलिक राजा की माता किसी एक प्रकार का स्वप्न देखती हैं।

२७　संपा० पंडित भगवानदास दोशी—श्रीमद् भगवती सूत्र—चतुर्थ खंड—पृ० १५-१६,
२८　वही० तृतीय खण्ड—पृ० २३७-४१.

"यदि तीर्थंकर विशेष उर्ध्वलोक से अवतरित होते हैं, तो उनकी माता स्वप्न मे विमान देखती हैं। और यदि अधोलोक से अवतरित होते हैं तो विमान के स्थान पर भवन देखती है।[२९]" श्वेताम्बर सम्प्रदाय मे चौदह स्वप्नों की मान्यता है। दिगम्बर सम्प्रदाय मे दो अधिक स्वप्न माने जाते हैं —एक सिंहासन और दूसरा नागभवन।

धर्मसूरि विरचित 'जम्बूस्वामी रास' मे सुमतिगणि विरचित 'नेमिनाथ रास' में सोमसुन्दरसूरि कृत 'रंगसागर नेमि फाग' मे उपाध्याय लक्ष्मीतिलक कृत 'शान्तिनाथदेव रास' मे तीर्थंकर विशेष के जन्म से पूर्व उनकी माता के स्वप्नदर्शन वर्णित है। किन्तु विशिष्ठ प्रतीकों की अपेक्षा मात्र संकेत ही प्राप्त होता है। यथा—

ते सा पिच्छिवि चउदस सुमिणइ हठ्ठ तुठ्ठ उट्ठिवि पिउ पभणइ
सामिय सुणि मइ सुमिणा दिठ्ठ चउदस सुंदर गुणिहिं विसिट्ठ।[३०]
श्री सुमतिगणि—नेमिनाथ रास।

चक्कि तित्थ कर लच्छि तणा वद्धावा आविय।
चउदस सुमिणइंदुगण कंति देवी संभाविय॥[३१]
—उपाध्याय लक्ष्मीतिलक—शांतिनाथदेव रास।

राजतिलक कृत 'शालिभद्र रास' मे, शालिभद्र के जन्म से पूर्व, उसकी माता शालि का क्षेत्र देखती है—[३२]

उज्जोयतउ दिसह चक्कु सजायउ पुत्तु।
सालिखित्त सुमिणेण कहिय सोहग्ग पुन्नू॥ ४॥

इसी तरह पौराणिक कथानक मे भी स्वप्नवर्णन वर्णित है। 'पञ्चपाण्डव चरित रासु' मे माता कुंतीदेवी युधिष्ठिर के जन्म से पूर्व सुरगिरि, सागर, सूर्य, चन्द्र आदि स्वप्न मे देखती हैं। भीम के जन्म से पूर्व वह देखती है कि पवन के द्वारा आंगन मे कल्पवृक्ष बोया जाता है। अर्जुन के जन्म से पूर्व, हाथी पर सवार होकर जाते हुए किसी योद्धा को देखती है—[३३]

पुन्न प्रभाविहिं पामियउ पहिलु कुंतादेवि।
पुन्नमणोरहु पूत्त पुण सुमिणा पञ्च लहेवि॥
दीठउ सुरगिरि खीरहरो सुमिणई सिरि रवि चंद।
जनमि युधिष्ठिरराय तणइ मिलीय सुखइविंद॥

---

२९ 'आउरपच्चक्खाण पयन्ना'—जैन तत्त्व विवेचक सभा प्रकाशन—अहमदाबाद। पृ० ६
३० संपा० डा० दशरथ ओझा—रास और रासान्वयी काव्य—पृ० १०१ पद ८
३१ संपा० श्री अगरचन्द नाहटा—सम्मेलन पत्रिका—भाग ४० सख्या ४ पृ० ३६ पद ५.
३२ संपा० श्री मणिभाई व० व्यास—जैनयुग—पुस्तक २ अंक ७-८ पृ० ३७०.
३३ संपा० डा० दशरथ ओझा—रास और रासान्वयी काव्य—पृ० १५५-५६.

रोपीउ पवणिहि कलपतरो सुमिणइ कुंतिदूयारि ।
पवणह नदण वज्जमओ भीमु सु भूयण मझारि ॥
धनुपु चडावीयु भूयणि भमउ इच्छा छइ मन माहि ।
अइठउ दीठउ हाथिणीय सरवइ सुमिणा माहि ॥

स्वप्न के द्वारा धन प्राप्ति की सूचना कर्ण के पालक पिता को मिल ही जाती है—
मइं गगा ऊगमतइ दीस लाधी रतनभरी मंजुस ।
कुडल सरिसउ लाधउ बालो रंकु लहई जिम रयण झमालो ।
तिणि दिणि दीठउ सुमिणइ सूरो अम्ह घरि आविउ पुन्नह पूरो ॥[३४]

श्री देयाल विरचित 'अभय श्रेणिक रास'[३५] मे वैताढ्यगिरि स्वप्न मे उपस्थित होकर अभयकुमार को रत्न प्राप्ति का सकेत करता है। तदनुसार अभयकुमार अष्टादश दिव्य रत्नो को प्राप्त करता है।

भमत भमत वयरागरि गयु वयरागर सुमिणइ आवीउ ।
सगर पी (प) ल छइ नय तीरि तिणी छाया वीसमिज्ये वीर ॥ ३७ ॥
तेह बिहु विचि धउलु पाषाण तेह तणओ गुण मेरू समाण ।
तेह माह छइ रतन अढार एक लगइ वसि वर्ण अढार ॥ ३८ ॥

वेनातट नगर मे प्रविष्ट अभयकुमार को हाटपति बताता है कि आज रात्रि को किसी ने स्वप्न मे उपस्थित होकर कहा था कि प्रातःकाल मे आगतुक कुमार को, उसकी इच्छानुसार वस्तु अवश्य देना —

अज्ज रयणिहिं अज्ज रयणिहि कहिउं मज्झ केणि ।
प्रह एगमि नर आविसिइ बाल धवल सोभाग सुदर ॥
ज जोइ त आपिजे ए गरूउ गुणलच्छि मदिर ।
सुमिण वरह विचारण हव हउं हाटि वइट्ठ ॥
तब मइ तुह जि लक्खणे तउं निज नयणे दिट्ठ ॥ ८८ ॥

मतिशेखर कृत 'मयणरेहा रास' में दाहज्वर से पीड़ित नेमि स्वप्न के प्रभाव से निरोग हो जाता है।[३६] तत्पश्चात् जाति स्मरण प्राप्त होने से दीक्षित होता है।

राति पाछली नृप सुयणु लहइ ति वारइ काती पूनिम वहइ ।
जाणइ हाथीइ च्छं असवार चडि मरिसु परिवार ॥

---

३४ वही० पृ० १५६.

३५ हस्तप्रत—डेहला उपाश्रय (अहमदाबाद) का भण्डार क्रमाक ७०-६१.

३६ हस्तप्रत—श्री लालभाई दलपतभाई प्राच्य विद्या मन्दिर, अहमदाबाद—पू० पुण्य-विजयजी भडार क्रमाक ८८७८ पत्र सख्या ३२-४६.

अरथ विमासीइ सुयणा तणुं मइ एहवउ किहा दीठउ गिणुं।
थाइसु उपजउ जाती समरण सामरयउ पाछिलु भव आचरण॥ ३५७-५६॥

अपनी विपुल समृद्धि से गर्वित दशार्णभद्र इन्द्र की दिव्य समृद्धि देखकर शून्य मनष्क होता है। इसके दिवास्वप्न का वर्णन दर्शनीय है—[३७]

निरखतु सूपनि विमुख चउमुख सिंह मुखि गज किंनरा।
एक आसणि करइ हयवर एक आसणि वेसरा।
एक आसणि हस सारसा एक धवल धुरधरा।
एक आसणि महिष मुकर एक आसणि विसहरा।
दशनभद्र मनि चींतवइ ए॥ २३॥

—श्री हीरानन्द सूरि—दशार्णभद्र विवाहलु।

समग्र रास साहित्य मे स्वप्न मे प्रियदर्शन का अभाव है। इसका कारण कर्मवाद की प्रधानता है। नायक नायिका का पाणिग्रहण प्रायः पूर्वजन्म के कर्मानुयोग से ही सम्पन्न होता है।

---

३७ वही० प्रति क्रमाक ४४६४ पत्र–२.

मोहन बहुत्तरी

[मोहन बहुत्तरी हिन्दी का एक अप्रकाशित लघुकाव्य है। जैन कवियों ने संख्या वाचक, पच्चीसी, छब्बीसी, छत्तीसी, बहुत्तरी जैसी अनेक रचनाएँ हिन्दी मे प्रस्तुत की हैं। प्रस्तुत का विशेष परिचय श्री गोपालदास बरैया स्मृति ग्रन्थ मे प्रकाशित हो चुका है। अतएव यहाँ काव्य की मूल पाण्डुलिपि को ही प्रकाशित किया जा रहा है। यह रचना हमे श्री कुन्दनलाल जी ने सम्भवतः दिल्ली के पचायती दिगम्बर जैन मन्दिर की पुरानी प्रति से प्रतिलिपि की है। —सम्पादक]

सवैया इकत्तीसा

१

धूलसाल देखे मूलसाल न रहत उरमान खंभ देखे मान जाइ महामानी कौ।
वेदी के विलोकै आपवेदी परवेदी होत निखेद पद पावै यातै है कहानी कौ।
कोटि कैनिकट गए कोटिक कलेस कटै मिटे परताप परताप जिनवानी कौ।
वाजे देव बाजे सुनि होहिं रिपराज मुनि वाजै पावै राजजिन राज राजधानी कौ।

२

मानै आनदेव आनदेव काऊ देवरिद्धि जानै फलसिद्धि लोभ कूप मे गिरत है।
तातैं परताप सौं न जानै परताप आप करै महापाप जाकै नैकन विरत है।
मोह की अलट सौ न पलटै पयोग जाकौ उलटी सी बात कहै काहे की निरत है।
नट की सी रीति लिए नट की सी बुद्धि हिए घट की खवरि बिना भटकौ फिरत है।

३

ग्रीषम मे सैल शृंग सीत मे नगनलिंग पावस परीसह कौकीनी काया मैंन की।
एकगास असन रसन रस कौन रस फरस के स्वाद मे न चाही चाह मैन की।
ग्रथ के पढ़े तै निरग्रथ को न पायो भेद खेद विना करनी सौ कौन जो मैंन की।
सुद्धतान गई सुद्ध भाव की सिद्धि भई मोक्ष रिद्धि की सम्हार एकहू समै न की।

४

आप पापकी और पाप उपदेस दीनै कीनी अनुमोदना कुमन वच कायकी।
हिंसाभाव जोग भाव भोगभाव कौ सुभाव याही तै करुना मैं न कीनी छहू कायकी।
दानपूजा जपतप करिकै रिझाए लोक नर्क की करनी हित हरनी जुकायकी।
गही खोटी रीति जामे जैनी की न नीति कोऊ ज्ञान परतीति मोह वाकी नचकायकी।

५

पूजै जिनदेव ताहि पूजै न करम जोर जोर कर नए जरा जोर न करि सकै।
सेवा करै या सेवा को करै न लागै पलु भाव करै परभाव अव न धरि सकै।
सन्मुख दीठि करै माया सौ ईंठि करै ज्ञान को बसीठ करै बुद्धि न वरिस कै।
धरै ध्यान थिर होइ मोह सेती फिरै होइ सौ असोफिर होइ टेक टारी न टरि सकै।

६

शिक्षा छांडि गुरुकी कुगुरु की कुशिक्षा लीनि तिनही की दीक्षा लीनी जानी वात जैनकी
फिरौंडावाडोल तौही मोहकी तरगनि मे मोक्षपथ साधन कौं सुधि बुधि जैन की।
क्रोधमानमाया में सदामलीन काया मे निजतम तपाया राग देवकी विजैन की।
जेते हिसा कारज है सबै ते अनारज हैं जीवन सौं क्षमा ख्याति पूजा कीन जैनकी।

७

लोक परवान परवान याही आत्मा कौ देह परवान परवान जाको मौन है।
ज्ञान परवान लोकालोक परवान कीनौ आतप परवान परवान और सौन है।
सोई भवभाव धर चेतना करम कर पुग्गलसौं मिलौ जैसें विजन में लौन हैं।
श्रोत फाख नासा स्वास जीवन की धरै आस नैननि में कौन अरु बैनि में कौन हैं।

८

ऐसो जिनसासन विसारौ जिनसासन हू याकी पाक सासन उपासना करतु है।
रहै एक आसन उपास मासमासन अडोल पद्मासन दुरासन हरतु हैं।
ज्ञान परकासन सौं मोह परकासन सें द्रोह परनासन भौंवासनि वरतु हैं।
ध्यान की हुतासन में हो मैं अरिरासन को आत्मा साधि सिद्धि लोक लै धरतु है।

९

नीके लागे नगलाल देख भूलौ इन्द्रजाल फूलो मारोगाल परोकाल के हलक मे।
तोहि न ठगेगे भोग ऐसो जानो तैं अजोग काया जोग को सजोग जागन खलक में।
स्वारथविसारौ न विचारौ परमारथ को मोक्षपथ धारजु उधारत पलक में।
एकछिन सुख नाहि नरककी धरामाहि वारवार एतौ दुख वारन अलक मैं।

सवैया तेईसी

१०

किंनर को पुरमान परिग्रह विग्रह संग्रह भोग बढ़ाए।
भूल गयो निज रूप अनूप कुजोगन सग पयोग रढ़ाए।
दूर कियो न अधोगति को दुख भूरि दवानल दूर उढाए।
याही कौ नीच को मीच तकै जिन काल के अक निसक पढाए।

११

उपदेश कानधरै देस पर कान धरै हरै मोह मल फल गुरु सीख मानी कौ।
पाप पुण्यहीन होय आपही मलीन होय भव दुख भी न होइ सचै सरधानी को।
छिन में पवित्र होइ सबही सौमित्र होद थिर जैसे चित्र होय सुख सिवकानी को।
लहैमोखलच्छी रागद्वेष को विपच्छी उरधारै गति अच्छी जो सुपच्छी जिन वानीकौ।

१२

धर्म तरु मूल याके गुण अठाईस उत्तर चौरासी लक्ष लक्षन सौं लच्छ है।
वहै श्रुत केवली है केवली कहत या कौ केवली को भाषो सर्वज्ञया—कौवच्छ है।
जिनकौ आचार सुविचार पचाचार सूख है वीतराग याकौ जान विनु अच्छ है।
अजन विनास कै निरजन कहाए सिद्ध सुधीयाकी आतमा न और दूजौ पच्छ हे।

१३

जलके चढ़ाए जलजात कौन जीव होइ जले जात पाप जाइ जिनपाव लागते।
चदन चढाए चद वदन करत हरचद कोसी पुरी जग लागै भले भागते।
फलके चढ़ाए भोग फलकी न इच्छा होइ मोखफल होइ मल छीजे अनुरागते।
अछुत चढ़ाए अछ्तज्ञान सौ विलस ज्ञानि पावै परतछ पदवचै काल नागतें।

१४

आप कौन पाप करि पचइष्ट जाप करि लोकालोक नापकरि थाप ज्ञान धन मे।
देही को न जान देह देही आन आन देह देह बुध जानदेह नेह तिहूपन मे।
सिद्ध पद साधकरि धर्म की आराध करि ध्यान की समाधि करि वैठ साधुजन मे।
जोगी जोग काज करि जोग से न जानघर जोपै जोग साधिवे की साध तेरेमन मे।

१५

ज्ञान सूरलोपि मोहि अधकार गोप राखै समुझै नहीं वस्तु भेद काली है कि पीली है।
वानी निरवानी की न मानीतै न जानीजन आन गुरमानी सीखती नही कीढीली है।
पाहन ऊपर भागमेह की गरज जैसे गरजन आवै कछू वरज न सीली है।
बाद उपदेस जाइ नैकहू न ठहराइ मोह जलधार मतगार कीसी कीली है।

१६

परवस्तु नहरे परवस्तु न आपोकरै आपोनोही वस्तु सरवस मानि रहौ है।
जोगकी जुगति जानै जोग कौन आपौ मानै सोई जोग मानै जो सजोगीजिन कहो है।
जुगलपयोग नथै जुगलगए है दोष गलौराग मोह फिर उगलन गहौ है।
सुरुचि सुभावसौ विभावसो अरुचि जाकी ऐसे भेदभाव सो अभेद भावल हौ है।

दोहा

१७

एक नाह मे कहु नहीं है न एक द्वै माहि।
है नाही की सधि मे दरबभाव ठहराहिं।

१८

एक ठौर दोनों रहहिं मिलै न काहु कोइ।
वह अजान देखे न वह जुगपत कारज होई।

१९

है नाही जामैं नहीं नहि उत्पत्ति विनास।
सो अभेद अतम दरब एकभाव परगास।

२०

सुमति सरूप न अतरौ वस्तु एक नहीं दोइ।
जैसे कली अनार की वहै फूल फल दोइ।

२१

चित थिरता नही मेरु सम अथिर न पत्र समान।
ज्यो तरु पवन झकोर तैं ठौर न तजत सुजान।

सवैया इकतीसी २२

साचीमति सिद्धभई मिथ्यामति दूरगई जाकी त्रुटिलाई जैसीकारी करहरी रहै।
आत्मा सुभट बल फोरिकै प्रगटभइ ज्ञान के हकारै मोह सेना थरहरी है।
विपैको अचार अनाचार को विचार मिटोभयो वीतराग सभी परहरी है।
मोख मुखवासी लोकालोक को विकासी ऐसी लोक कै सिखर धर्मधुजा फरहरी है।

२३

ज्ञानकै दिढावमोख पद्धति बढावभयो जाके सद्भावसै लीजानी खोटी खरी है।
थिति उत्पाद नास निहचै व्योहार वास ऐसी स्याद्वाद बानी आगे आगे खरी है।
गई है जुगल पापपुण्य की विगलताई भयो है विरागी समलागी सीरी खरी है।
कामदोप मैल मिटै रागदोष फैल फटै आत्मा उजारी सर्वज्ञ जैसी खरी है।

सवैया तेइसी २४

पारसनाथ जिनेसुर के पग देखन कौ मन यौं तरसौ हैं।
चद की ओर चकोर रहे विन सूरज कजकली परसै है।
चातक स्वाति कै बूदन कौ मन मोहे रहै कवहू वरसै है।
कृज कछू कर सूत्र लगै दिन ज्यों चकई पतिकौं परसै है।

२५

परिगह त्यागौ पैन परिगह त्याग कियौ विसन विसारो पर वसन विसारौ है।
कामिनी सों काम नाहि तजो मौ मुकाम नाहि लौ लगाई कामनाही कुमन विथारो है।
रसना न रस दियो सुरसन रस लियो विरस बढ़ायो मोह जाल सौ पसारो है।
कहै जैनमती जैनमत को न भेद पायो यो ही परजाइ को समझ जिय हारो है।

२६

झूठी परजाइ जोई लेइ परजाइ जोई जाइ सोई तेरो नाहि जो न जाइ तेरो है।
जाके गुण गावै मुनि राग विना लावै धुनि आपकौ रिझावै रीझिपावै धन मेरो है।
आत्मीक सुखभयो विपय सिंधु सुख गयो पराधीन मोह नयो दुखन परेरो है।
सत के समीप आयो अचल सुदेस पायो सासतो वसेरो है।

२७

देवकी दुहाई कहौ तेंई देवी होनहार आनदेव छाड़ि जिन देव पाय नये हैं।
जाकी अगवानी सतभंग मे समानी सब भेद ज्ञान ज्ञानी है निरोध बध नये हैं।
सीख के कहनहार सविसौ गहनहार जग में बहुत काल नर ह्वैवै नये है।
पर के अभाव-सौ विभाव-सौ कुभाव मिटो अपने सुभाव सुद्ध भाव परनये हैं।

२८

जवही तें मिथ्यादर्व भाव को विनास भयो गहो उपदेस गुरु कहो एकवार को।
परसौ न नेह करे आपसौ सनेह करे विपय भोग देहयो वलूला मोहवारि को।
ज्ञान दृग उन्चो धावै केवल निकट आवै सग नहि भावै एक अ स अग्रवार को।
भए है अनत सुख मिटो भवविकार दुख मोह मुद्रा टूटी पट खुलो मोक्ष द्वार को।

२९

देवगुरु साचे जानै आन ज्ञान साचे माहि साचा था अनादि का मिथ्यात्त्व भाव नसा है
थिर सुखवास के विलास को सुमन कीना अत्मासुमन की सुवास माहि वसा है।
अरस परसनाही परसौ दरसनाही आप रस रसिया सुरस माहि रसा है।
आतम दरव हेमवानी सों अधिक प्रेम वानी जिनवानी की कसौटी माहि कसा है।

३०

वंध है सुकरता न बंधै न सो करता न छाडै न पकरता है परही सौ परै हैं।
दुख कौ रमीन है सुख कौ कमीन है राग सौ अभी न बंध मोख कौन करे है।
ऐसो अविनासी अविनासी है विनासी मत स्वपर विकासी एक भाव ते न टरै है।
सो ही समयसार समैसार को पसार होइ मिटो अधकार ज्ञान दीपक जो बरै है।

३१

ज्योति को वितान जैसो होइ सवितान तैसो काउ कवितान ऐसो वानी माहि आनै है।
सुखसभा चित्र बोधभयो कर्ममल सोधभ्रमसौ विरोध दुख दोप थल भानै है।
महिमा अपार पटकारक सरूप साधषट् गुनी हानि वृद्धि ऋद्धि पहिचानै है।
ऐसो जिनराज जिन मोखपद राजपायो फिरि है दुहाई जाकी आन जगमानै है।

३२

कीनी जिन सेवा तै सेवा मोक्ष देस जाइ लियो जिननाम भी न लिये जिननाम है।
धरो जिनध्यान ते निधान ज्ञान धनपाइ अचल सुधाम माहि कियो विश्राम है।
देखी जिन जिनमूरति भव-भूरति विनास करि जासौ जगवासी रत तासौ कौन काम है।
आन जिन देव की है, आन जिनदेव नाहि, आन सरधान ऐसो रूप अभिराम है।

३३

ऐसी मिथ्या दृष्टि को अनिष्टजान छाड़ि दीजै कीजिए न इष्ट उत्कृष्ट दुख दीयो है।
आत्मा बलिष्ट को निकिष्ट कर राखो जिन अपने अदिष्ट महा-मोह-मद पीयो है।
ऐसी काली किष्ट जाते सूझै नाहि आगो पृष्ठ बुद्धि बल नष्टकरै कष्टवान हीयो है।
मिष्ट देववानी छाडि अशिक्षा उच्छिष्ट गहै शिष्टाचार त्यागकर भिष्टाचार लीयो है।

दोहा ३४

साधर्मी विनती करै सुनो सरल कर चित्त।
वीतराग की भक्ति सौ शिथिल न हूजे मित्त। ३४।
और वस्तु बहु विधि सकल भई अनती बार।
सरधानी जिन धर्म कै है विरले ससार। ३५।

कुण्डलिया ३६

जिन प्रतिमा जिन सारखी जिन जानहुँ कछु भेद
जिन समान जिन जन लखी तेजन भए अभेद वेद आपौ परवेदी।
विधि निपेध परभाव दुइतता भाव विछेदी सोइ साधन सोइ सिद्ध सोई साधक है तिनसी
दरसन ज्ञान अनत कही प्रतिमा जिन जिनसी।

सवैया इकतीसा ३७

ज्यों-ज्यों दिनआवै जाइ त्यौं त्यौं छिन आवैजाइ ऐसीपरजाई को उपार कीजियतु है
आसन वसन तन वस मे वसन कीनौ नासिका सुवासु कौ उसास पीजियतु है।
जीवन विचारै और जीवनि सौंदोप करै जीवन जोजीवौ करिछिद्र छीजियतु है।
सासतो सरूप रागद्वेष है न रूप जाको ऐसी निधि छाड़ि काच-खड लीजियतु है।

३८

सत्य छत्र सीस धरै नय देसबसि करै ऊकार सिंघासन ज्ञान श्रुत भूप को।
सबद भडार खुले द्वार न किवाड़ जाके अरथ गरथ पूरो रतन अनूप को।
सुधी परपाटी नीति मारग अनीति माहि भवि सुख वासी हैं उदासी भवकूप को।
आगम अध्यातम है मंत्री सबद बुद्धि जाकै साम दाम दड साधन सरूप को।

३९

कारण सरूप भेदाभेद को विपर्यय नाहि निहचै व्यौहार के विरोध सौं न रत्त है।
सबद जुगत परवान परमागम है परम पुरुष को परूप्यौ जामे तत्त है।
याही के विचारी भए मुकति के अधिकारी कुगति निवारी उरधारी सिद्ध गत्त है।
सबही कौ सुखकारी करै आत्मा उजारी ऐसो हितकारी उपकारी जैनमत है।

कुण्डलिया ४०

श्रुतज्ञानी सेवहिं सदा गति विहग की धार,
उडि उडि बैठे डार बहु निहचै अरु व्यौहार।
निहचै अरु विवहार डार तजिअनत न जानै।
अरथ अग फल फलौ सात रस रसह लुभानै।
कलप वृक्ष उपयोग भूमि जाकी जिनवानी।
मुकति हौन को बीज जान सेवहु श्रुत ज्ञानी।

४१

जैनी को मन जैन में जैनी के उरझाइ,
सोमन सोमन को भयो टरै न टारो जाइ,
टरै न टारो जाइ पाइ अपनो रस रसिया,
चचल चाल मिटाइ ज्ञान सुख सागर बसिया,
स्वपर भेद को खेद दुइतता कारज फीको,
एकी भाव स्वभाव मिलो मनुवा जैनी को।

४२

जिन जिन जैनी जैन को भेदभाव सुखपाइ,
तिन तिन को तैसो लगै तनतन की परजाइ।
तन तन की परजाइ जाइ उपजी फिरि नासी।
बाजीगर को खेल खेल खेलै अविनासी।
स्वपर भेद परछेद छेद परणति पर सैनी,
लोक अत निवसत भेद जानो जिन जैनी।

छप्पय ४३

धन्य धन्य ते साधु साधन साधन है !
आधि व्याधि न उपाधि मोक्ष आराधन मन है।
अपने ही रसलीन लीन परवस विध जेती।
जाते परवस वास गई परवस बुधि लेती।
थिरभई सुद्ध अनुभूति की ज्ञानभोग भोगी भयो।
अनुभागवंध निजभागतैं भाग राग दारिदगयौ।

कुण्डलिया ४४

कानन सुन कानन गए कानन कीनी एक,
जिनवानी वरनन बिना वरणे भाव अनेक।
वरणे भाव अनेक वस्तु सामान्य विसेखी,
तातें कछु इक घाटि कही जानी जो देखी।
वीतराग नयभेद भेदपायो नहिं आनन,
निहचै अरु व्यवहार स्याद्वादी सुनि कानन।

वारह भावना वर्णन— ४५

प्रथम अथिर असरण जगत एक आन असुचीन
आश्रव सवर निर्जरा लोक बोध दुर्लभान।
एई वारह भावना कथे नाम सामन्य।
अब कछु विवरन स कहौ छय उपसम परवान ॥ ४६

छप्पय

विज्जु घटाघन घटा अटामिलि धूम पटन्तर,
जलतरंग पर संग संगनहि रहे निरंतर।
बारिबलूला बारि बिन्दु वारि महि छिज्जइ
पवन पताका करी कान, पलुइ वक धिज्जइ
इम जानिवंध सज्जन सुजिन विछुरे मिलहि न वृच्छ दल।
छिनभंगुर संसार सव सुथिर सिद्ध आतम अचल ॥ ४७

४८

जीतव की लालसा मरन भय सरन विचारै,
तहाँ जाइहू बसौं जहा अन्ततक नहीं मारै।
सुरगविलासी देव सेव कर तिनहिं रिझाऊ,
जो मुझ करै वचाव आऊप्यु तिंह की दीयाऊं।
चिंतवै उपाय मिथ्यात वसि मरै सौ न रच्छा करै,
जिय जान वान यह काल ही जान विना प्राननि हरै।

४९

जनम जरा अरु मरण भाव छिन एक न मूक्यौ,
पंचावर्त्त समुद्र कर्म जल नैंक न सूक्यौ,

मीनादिक गतिचार मगर अन्तक मुखधावहिं ।
परे मोह भ्रम चक्र फिरतथिरता नहीं आवहिं ।
नौकर्म एक बहु जीव तहा अल्प आयु थिति को धरे ।
ससार असार अपार यह ज्ञानवत नहीं आदरे ।

५०

एक अकेलो आप आप बंधन को कारन,
एक अकेलो आप कर्म को करे निवारन ।
एक अकेलो आप भाव संसार बढ़ावै,
एक अकेलो आप मोक्ष थानक सुख पावै ।
एक सुद्ध आतम दरब उपजै विनसै थिर रहै,
एकत्व भावना जान जिय द्वन्द दशा गुरख गहै ।

५१

यह जड़ मूरति आन आन चेतन अमूरत,
यह तेरो कछु नाहि सोइ तेरी जिस तूरत ।
वरन गध रस फरस गलन पूरन स्वभाव जुत,
यह अखड रस एक भाव तैं होइ नहीं च्युत ।
यह और दरब सजा अमिल गुण लच्छिन अमिलाय जिस
यह आन भावना जिन कही सवत न्यारी जानि तिस ॥

५२

निर्मल जुगलपयोग योगमलजोग जानि चित्त,
असुचिभाव संभाव अभाव असपर सपर सरित ।
यौ जल कमल सुभाव लिप्त नहि होई नीर निधि,
नव द्वार मल कीच बीच नहिं परै जानि विधि ।
सो देह खेह मल मूत धरि हित हर दुखकर जानिए ।
उज्जल अनुभव ज्ञानरस रसिक अमर पद मानिए ॥
(यह पक्ति मूलप्रति मे नहीं है) ।

५३

मिथ्या जोग कसाय विरत बारह नहि जाकै, (व्रत)
ए समावन द्वार खुलै अवरोधन ताकै,
कर्म चोर पर वेस होत दृग खोल न जोवै,
मूसहि ज्ञान दृग चरन रतन तीनों सठ खोवै,
सचरै दोष दुख ऊपजै बढै बंधथिति रैनि दिनि ।
आश्रव व्यथा नहीं उपसमैं औवधि आय उपाय बिन ।

५४

सवर भावति सोइ तपै तप समिति गुपतिधर
अनुप्रेक्षा धरम सहित जीति से परीसह अपकर

भावत आतमलब्धि आप में आपौ लहिए
चारित पंच परकार एह सब दर्वि कहिए
(यह पक्ति मूल प्रति मे नहीं है।)
तहा न कछु विचार शुद्ध चेतन सम चेती,
एही सव नित रहै कहै निज ज्ञानी जेती।

५५

भावन निर्जर एह जहा परभाव जाहि खिर,
बहुउर न आवै तह होइ आपौ आपैथिर।
जप तप क्रिया विसेष भोग पंचेन्द्रिय केरा।
ए कर्म उदै विचार फिरत जगहु बाधेरा
ए जानि जीव निज आप बल आप ज्ञान मैं जानिए।
रहिए सचेत चेतन सदा अपर भावना आनिए।

५६

लोक भावना जेह जहा गति पंच कही जै,
नरक तिरी मानवी देवसिद्ध तहाँ लीजै।
अधो मध्य ऊरध विलास द्रव्य षट् करिवै पूरौ।
धर्म अधर्म अकाल काल पुग्गल की असूरौ।
विवहार रुप ए जानि सब काल अनादि वखानिए।
निश्चै सुलोक निज आत्मा जामे गिने जुगुन जानिए॥

५७

वोधत्सु भावन जानएह जहा समकित साचौ
आपौ आप सभारि आपमे होइ न काचौ
अक्षय अनादि अधिक सार जग जीवन सोइ,
आप सकल समरथ आपकौ करै न कोइ
निज आप आपौ लहै और सहाइ को नहीं,
यौ कहौ सुद्ध आचर्ण मे भेद ज्ञान छूड्यौ सही।

५८

ए अनुप्रेक्षा दुर्लभ जान जहा दुर्लभ ए होइ
दर्व क्षेत्र पर काल भाव तहाँ करै न कोइ।
रूप अरूपी द्रव्य और जड चेतन जानौ
फेर न सकै कोई जासु जासु अज्ञानज आनौ,
यौ जानि जीव निश्चल सदा वीतराग सबने कहीं।
सरदहै आप अनुभव लही अनहोतौ दुर्लभ सही।

दोहा— ५९

एही द्वादस भावना घट धरि अविचल आन।
तिहूं काल जानी जिसौ जानपन्न मे जानि।

६०

कवलाहार जो केवली मुनि उपकरन सुधारि
पुरुषाकार विनि सिधि कहै तिनकी सगति नार ॥

६१

प्रतिमालेप रसाभरन मूलनिषेधी जेह
वीतराग कौं रोग कहि उनसौं कैसो नेह ॥

६२

वीतराम सादृश्य जे प्रतिमा दरसन होइ
वंदन भावन ऊपजै मिथ्यादृष्टि सोइ ।

६३

आश्रवभाव अवंदनी सवर भाव सुवंद ।
जैसे कृष्णा अरु सुकल पक्ष दसा दोइज्यौं चंद ।

सोरठा ६४

मिथ्या अविरत दोट परमाद अरु कषाय स्यौं
जोग सहित ए होई आश्रव पंच अवदनी ।

६५

सम्यक व्रत अप्रमाद अकषाय अरु जोगए ।
सवर आश्रवनाद फेडि आप सिद्धै रमैं ।

छप्पय ६६

मिथ्यातै मिथ्यात जेह सम्यक कर टाल्यो ।
हुई अव्रित गुनवान सुद्ध रत्नत्रय पाल्यौ ।
विरत न देती हाण जेह असंजमरानी !
ते सजम परिणाम जाणि ढल गयो ज्यों पानी ।
परमाद तेह अप्रमाद थै कषाय अकषाय धरि
जेहुतै जो पचम वली तेह अजोगी भावकरि ॥

चौपाई ६७

जोगाश्रव तेरह गुनठानी आदय थकी कषाय वखानी
दस मे उदै एकदस साता प्रमदाश्रव छहलग छाता ।

६८

अव्रित आश्रव चउ पंच मे मिथ्या आश्रव तिहु लग रमे,
हिव सवर अजोग चौदह मे कषाय संवर द्वादस मे वमे ।

६९

अप्रमाद सनम गुनजानि व्रत संवर पचम पट् आनि ।
समकित सवर चौथोमानि ऊपरि लग करोवरवानि ।

छप्पय ७०

समकित संवर एक ठाणौ ग्यारह कहित।
व्रत संवर दूसरो ठाणनव दशमे लहिए।
अप्रमाद तीसरो ठाण मैं जानै।
अकषाय चौथो सुभात तीनो गुण ठानै।
अजोग सुसंवर पंचमो गुण ठाणौ एकै सही।
इम कही जैन आगम विषै सद्बुद्धि तिनही लही।

७१

मिथ्या आश्रव प्रथम तास तीनों गुणठाना।
अव्रत आश्रव दुती तासु चौपचाजाना।
प्रमाद आश्रव तृतीया तासगुन ठाना।
छहलग आश्रव तुरीय कषाय ठानइ।
ग्यारह अनिभागि जोगाश्रव पंचम कही गुनठानी तहातेर।
ए आश्रव पंचै तजी रहै अनल ज्यों मेर।

७२

धुर के त्रेपन कवित्त आदि मोहन ने कीना।
तहा परमारथ अधिक बुधि अपनी फल कीना।
ता पीछै उगणीस वीसवीजे कवित्त बनाए
भवत्रपै मनरीझि नाम वानारसि पाये
सरधान सुधनिज आत्मा सिद्ध सरूपी जानिए।
तजि भविक जीव मत वालमति आप आपमति आनिए।

७३

मोहनदास बहुत्ररी पढै सुनै ते जीव
आपै आपाथिर करी पावै निजशिव दीव।

इति श्री मोहन दास ठोर श्रीमाल कृत बहत्तरी सम्पूर्ण । ग्रंथाग्रंथ ३००। सवत् १७८५ वर्षे आसाढ सुदी १२ दिने साहजी श्री पुण्य प्रभावक दृढ धर्मा जिन शासन हितकारी सभारजन पडित प्रवीण लाला हुकम चंद्र जी पठनार्थ ! लिखतं जती भाग चंद्रेण लिपीकृतं। **७/३४ दरयागंज, दिल्ली**

जैन-चिन्तकों द्वारा प्रमाण-स्वरूप विचार

प्रो० डॉ० श्री दरबारीलाल कोठिया, एम० ए०, आचार्य, पी-एच० डी०

जैन परम्परा में प्रमाण का क्या स्वरूप माना गया है ? आरम्भ में उसका क्या मूल रहा है और उत्तरकाल में उसका क्या विकास हुआ ? इसका यहाँ विचार किया जाता है।

सर्वप्रथम समन्तभद्र ने प्रमाण का लक्षण निबद्ध किया है। वह इस प्रकार है —

स्वपरावभासकं यथा प्रमाणं भुवि बुद्धिलक्षणम्[1]।

जो ज्ञान अपना और परका अवभासक है वह प्रमाण है। जो केवल अपना या केवल परका अवभास कराता है वह ज्ञान प्रमाण कोटि में निविष्ट नहीं है। प्रमाण कोटि में वही ज्ञान समाविष्ट हो सकता है, जो अपने को जानने के साथ पर को और पर को जानने के साथ अपने को भी अवभासित करता है। और तभी उसमें समग्रता आती है।

सिद्धसेन[2] ने समन्तभद्र के इस लक्षण को अपनाते हुए उसमें एक विशेषण और बढ़ा दिया है। वह है 'बाधविवर्जितम्'।

यद्यपि 'स्वरूपस्य स्वतोगतेः'[3], 'स्वरूपाधिगतेः परम्'[4], आदि प्रतिपादनों द्वारा विज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध प्रमाण को स्वसंवेदी स्वीकार करते हैं तथा 'अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणम्'[5], 'अज्ञातार्थ प्रकाशो वा'[6], 'प्रमाणमविसंवादिज्ञानमर्थक्रियास्थितिः'[7], आदि वचनों द्वारा सौत्रान्तिक (बहिरर्थाद्वैतवादी) बौद्ध उसे केवल परसंवेदी मानते है। परन्तु किसी भी तार्किक ने प्रमाण को स्व और पर दोनों का एक साथ प्रकाशक नहीं माना। जैन तार्किकों ने ही प्रमाण को स्व और पर दोनों का एक साथ ज्ञापक स्वीकार किया है। उनका मन्तव्य है कि ज्ञान चमचमाता हीरा अथवा दीपक है, जो अपने को प्रकाशित करता हुआ उसी काल में योग्य बाह्य पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। और यह स्व पर प्रकाशक यथार्थ ज्ञान प्रमाण है। प्रमाण की व्युत्पत्ति द्वारा हम देखते हैं कि 'प्रमी-

---

१ स्वयम्भूस्तो० का ६३।

२ प्रमाणं स्वपराभासि ज्ञानं बाधविवर्जितम्। — न्यायाव० का० १।

३ प्रमाणवा० २१४; धर्मकीर्ति।

४ वही, २१५, धर्मकीर्ति।

५ प्रमाणसमु० स्वोपज्ञवृ० का० १; दिङ्नाग।

६ प्रमाणवा० २१५, धर्मकीर्त्ति।

७ वही, २१०; धर्मकीर्त्ति।

यतेऽनेन प्रमाणम्'—जिसके द्वारा प्रमा—अज्ञान निवृत्ति हो अर्थात् अर्थ प्रमित हो वह प्रमाण है। नैयायिक यह अर्थ प्रमा सन्निकर्ष से मानते हैं, अतः उनके अनुसार सन्निकर्ष प्रमाण है वैशेषिकों का भी यही मत है। सांख्य इन्द्रिय वृत्ति से, मीमासक इन्द्रिय से, बौद्ध सारूप्य एवं योग्यता से प्रमिति स्वीकार करते हैं अतः उनके यहाँ क्रमशः इन्द्रिय वृत्ति, इन्द्रिय और सारूप्य एवं योग्यता को प्रमाण माना गया है। समन्तभद्र ने स्व-परावभासक ज्ञान को प्रमाण प्रतिपादन करके उक्त मतों को अस्वीकार किया है। पूज्य-पाद-देव नन्दि[1] ने समन्तभद्र का अनुसरण तो किया ही, साथ में सन्निकर्ष और इन्द्रिय को प्रमाण मानने वाली सम्बन्धी मान्यताओं की समीक्षा भी प्रस्तुत की है। उनका कहना है कि सन्निकर्ष या इन्द्रिय को प्रमाण मानने पर सूक्ष्म, व्यवहित और विप्रकृष्ट (दूर) पदार्थों के साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष सम्भव न होने से उनका ज्ञान असम्भव है। फलतः सर्वज्ञता का अभाव हो जाएगा। दूसरे, इन्द्रियाँ अल्प विषयक हैं और ज्ञेय अपरिमित हैं। ऐसी स्थिति मे समस्त ज्ञेयों (अतीत, अनागतों, असम्बद्धों) काज्ञान कभी भी न हो सकेगा। तीसरे, चक्षु और मन दोनों अप्राप्यकारी होने के कारण सभी इन्द्रियों का पदार्थों के साथ सन्निकर्ष भी सम्भव नहीं है। चक्षु स्पृष्ट का ग्रहण न करने और योग्य दूरस्थित का ग्रहण करने से अप्राप्यकारी है।[2] यदि चक्षु अप्राप्यकारी न हो—प्राप्यकारी हो तो उसे स्वय में लगे अञ्जन को देख लेना चाहिए। दूसरे, स्पर्शनादि इन्द्रियों की तरह समीपवर्ती वृक्ष की शाखा और दूरवर्ती चन्द्रमा को वह एक साथ नहीं देख सकती। तीसरे, चक्षु अभ्रक, काच और स्फटिक आदि से व्यवहित पदार्थों के रूप को भी देख लेती है, जबकि प्राप्यकारी स्पर्शनादि इन्द्रिया उनके स्पर्श आदि को नहीं जान सकतीं। चौथे, यह आवश्यक नहीं कि जो कारण हो वह पदार्थ से संयुक्त होकर ही अपना काम करे। चुम्बक दूर से ही लोहे को खींच लेता है। पाँचवे, चक्षु को प्राप्यकारी स्वीकार करने पर पदार्थ मे दूर और निकट का व्यवहार नहीं हो सकता। इसी तरह संशय और विपर्यय ज्ञान भी नहीं हो सकते। ये वे कारण हैं जिनसे चक्षु को जैन दर्शन मे अप्राप्यकारी माना गया है।

पूज्यपाद[3] ने ज्ञान को प्रमाण मानने पर सन्निकर्ष और इन्द्रिय प्रमाणवादियों द्वारा दी गयी आपत्ति का भी उत्तर दिया है। आपत्तिकार का कहना है कि ज्ञान को प्रमाण स्वीकार करने पर फल का अभाव हो जाएगा, क्योंकि प्रमाण का फल अर्थाधिगम है और उसे प्रमाण मान लेने पर प्रमाण का कोई फल अवशेष नहीं रहता। सन्निकर्ष या इन्द्रिय को प्रमाण स्वीकार करने पर तो स्पष्टतया उसका अर्थाधिगम फल बन जाता है। इस आपत्ति को उचित न बतलाते हुए पूज्यपाद कहते हैं कि सन्निकर्ष या इन्द्रिय को प्रमाण मानने पर उसके फल अर्थाधिगम को भी सन्निकर्ष की तरह द्विस्थित (दो में

---

१ सर्वार्थसि० १।१० ; पूज्यपाद।

२ अप्राप्यकारि चक्षुः स्पृष्टानवग्रहात्। यदि प्राप्यकारि स्यात् त्वगिन्द्रियवत् स्पृष्टमंजनं गृह्णीयात्, न तु गृह्णाति, अतो मनोवदप्राप्यकारीति। वही, १।१९, पूज्यपाद।

३ स० सि० १।१०।

रहने वाला) मानना पड़ेगा, फलतः घट, पट आदि अचेतन पदार्थों में भी ज्ञान की प्राप्ति होगी। यह कहा नहीं जा सकता कि ज्ञान का समवाय चेतन आत्मा में है, घटादि अचेतनों में नहीं, कारण कि आत्मा को ज्ञस्वभाव न मानने से अन्य अचेतनों की तरह उसमें भी ज्ञान का समवाय सम्भव नहीं है और आत्मा को ज्ञस्वभाव स्वीकार करने पर सिद्धान्त विरोध आता है।

ज्ञान को प्रमाण मानने पर फल के अभाव का प्रसंग उपस्थित नहीं होता, क्योंकि पदार्थ का ज्ञान होने पर प्रीति देखी जाती है[1]। तात्पर्य यह कि आत्मा ज्ञस्वभाव है, पर कर्म सम्बन्ध के कारण वह मलीन है। अतएव वह इन्द्रियों की सहायता से पदार्थ का निश्चय करता है। इस निश्चय के होने पर उसे प्रीति होती है। यह प्रीति ही ज्ञान रूप प्रमाण का फल है। अथवा[2] उपेक्षा या अज्ञाननिवृत्ति उसका फल है। पदार्थ को जानने के उपरान्त उसमें राग या द्वेष का न होना उपेक्षा है और अन्धकार तुल्य अज्ञान का दूर हो जाना अज्ञाननाश है[3]।

उल्लेखनीय है कि वात्स्यायन[4] और जयन्त भट्ट[5] ने भी ज्ञान को प्रमाण स्वीकार किया है और उसका फल हान उपादान तथा उपेक्षा बुद्धि बतलाया है। पर यह सत्य है कि न्यायदर्शन में मुख्यतया उपलब्धि साधन रूप में सन्निकर्ष या कारकसाकल्य को ही प्रमाण माना गया है और ज्ञान को सभी ने एक मत से अस्वसंवेदी प्रतिपादन किया है।

अकलङ्क ने समन्तभद्रोपज्ञ उक्त प्रमाणलक्षण और पूज्यपाद की प्रमाण समीक्षा को मान्य किया है। पर सिद्धसेन द्वारा प्रमाण लक्षण में दिया गया 'बाधविवर्जित' विशेषण उन्हें स्वीकार्य नहीं है। उसके स्थान पर उन्होंने एक दूसरा ही विशेषण दिया है जो न्यायदर्शन[6] के प्रत्यक्षण लक्षण में पहले से विद्यमान था, पर प्रमाणसामान्य लक्षण वादियों और जैन परम्परा के लिए वह बिलकुल नया था[7]। वह विशेषण है—व्यवसयात्मक[8]। अकलंक का मत है कि चाहे प्रत्यक्ष हो और चाहे अन्य प्रमाण, प्रमाण

---

१ ननु चोक्तं ज्ञाने प्रमाणे सति फलाभावः इति, नैष दोषः, अर्थाधिगमे प्रीति दर्शनात्। ज्ञस्वभावस्यात्मनः कर्ममलीमसस्य करणालम्बनादर्थे निश्चये प्रीतिरुपजायते। सा फलमित्युच्यते। — स० सि० १।१०।

२ उपेक्षा अज्ञाननाशो वा फलम्।......।
— सर्वार्थसि० १।१०।

३ उपर्युक्त की तुलना के लिए देखिए, आप्तमी० १०२; परीक्षामु० ५।१।

४ न्यायाभा० १।१।३।

५ न्यायम० पृ० ६२।

६ न्यायसू० १।१।४; अक्षपाद।

७ यद्यपि स्थानांग सूत्र (१८५) में 'व्यवसाय' पद आया है पर तर्क ग्रन्थों के लिए वह नया ही था।

८ लघीय० का० ६०।

मात्र को व्यवसायात्मक होना चाहिए। कोई भी ज्ञान जाति हो वह निर्विकल्पक, कल्पनापोढ अव्यपदेश्य या अव्यवसायात्मक नहीं हो सकती। यह सम्भव ही नहीं कि पदार्थ का ज्ञान हो, पर विकल्प न उठे। ज्ञान तो विकल्पात्मक ही होता है। इस प्रकार इस विशेषण द्वारा अकलङ्क ने जहाँ बौद्ध दर्शन के निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की मीमासा की है वहाँ न्याय दर्शन मे मान्य अव्यपदेश्य (अविकल्पक) प्रत्यक्ष ज्ञान की भी समीक्षा की है। अकलंक की अन्य विशेषता यह है कि उन्होंने समन्तभद्र के प्रमाण लक्षणगत 'स्व' और 'पर' पदों के स्थान में क्रमशः 'आत्मा' और 'अर्थ' पदो का निवेश किया है तथा 'अवभासक' पद की जगह 'ग्राहक' पद रखा है। पर वास्तव मे अर्थ की दृष्टि से उनमे कोई अन्तर नहीं है—मात्र शब्दभेद है[१]। अकलक[२] ने एक विशेषता और प्रदर्शित की है वह है 'अर्थ' के विशेषणरूप से कहीं 'अनधिगत' कहीं 'अनिश्चित' और कहीं 'अनिर्णीत' पदों का प्रवेश, जो सम्भवतः दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के प्रमाण लक्षणगत 'अज्ञात' विशेषण का स्मरण कराते हैं। कुमारिल[३] ने भी अपने प्रमाण लक्षण मे 'अपूर्व' विशेषण का निवेश किया है। 'ज्ञान' के विशेषण रूप से अकलंक[४] ने 'अविसंवादि' पद को भी कहीं रखा है। आश्चर्य नहीं कि ये पद उन्होंने कुमारिल और धर्मकीर्ति[५] से लिये हो। यद्यपि धर्मकीर्ति से पूर्व जैनचिन्तक पूज्यपाद[६] ने भी 'अविसवादि' पद दिया है।

विद्यानन्द[७] ने यद्यपि सक्षेप मे सम्यग्ज्ञान को प्रमाण कहा है, जो तत्त्वार्थ सूत्रकार गृद्धपिच्छ[८] के अनुसरण को व्यक्त करता है। पर पीछे उसे उन्होने 'स्वार्थव्यवसायात्मक'[९] भी सिद्ध किया है। इस प्रकार उनके प्रमाणलक्षण मे अकलंक की तरह 'अनधिगत' या 'अनिश्चित' या 'अनिर्णीत' विशेषण प्राप्त नहीं है। फिर भी उन्हे सम्यग्ज्ञान को अनधिगतार्थविषयक या अपूर्वार्थविषयक मानना अनिष्ट नहीं है। अकलंक की तरह उन्होंने भी स्मृत्यादि प्रमाणों मे अनधिगतार्थता या अपूर्वार्थता का स्पष्टतया समर्थन किया है। वे उनको प्रमाणता मे अपूर्वार्थता को ही प्रयोजक बतलाते हैं। प्रमाण के समान्य लक्षण मे जो उन्होंने 'अपूर्वार्थ' या अनधिगत' विशेषण का निवेश नहीं किया उसका इतना ही तात्पर्य है कि प्रत्यक्ष तो अपूर्वार्थग्राही होता ही है और अनुमानादि भी प्रत्यक्षादि से अगृहीत देशकालादि विशिष्ट वस्तु को विषय करने से अपूर्वार्थग्राहक सिद्ध हो जाते हैं विद्यानन्द ने जिस अपूर्वार्थ की समीक्षा की है वह कुमारिल का

---

१ व्यवसायात्मकं ज्ञानमात्मार्थग्राहकं मतम्। लघीय० का० ६०।

२ अष्टश० आप्तमी० का० ३६, १००।

३ तत्रापूर्वार्थ विज्ञान·········। —कुमारिल।

४ अष्टश० आप्तमी० का० ३६।

५ प्रमाणमविसंवादि ज्ञानम् ·········। —प्रमाणवा० २। १।

६ सर्वार्थसि० १। १२।

७ सम्यग्यज्ञान प्रमाणम्। —प्रमाणपरी० पृ० ५१।

८ त० सू० १। ६, १०।

९ किं पुनः सम्यग्ज्ञानम्? अभिधीयते—स्वार्थव्यवसायात्मकं सम्यग्ज्ञानम् सम्यग्ज्ञानत्वात्
—प्र० प० पृ० ५३।

अभिप्रेत सर्वथा अपूर्वार्थ है, कथञ्चिद् अपूर्वार्थ नहीं। कथञ्चिद् अपूर्वार्थ तो उन्हे[1] इष्ट है, जैसाकि हम ऊपर देख चुके हैं।

विद्यानन्द के परवर्ती माणिक्यनन्दि[2] ने अकलक और विद्यानन्द द्वारा स्वीकृत एव समर्थित समन्तभद्रोक्त प्रमाण लक्षण को ही अपनाया है। उन्होंने समन्तभद्र का 'स्व' पद ज्यो-का-त्यों रहने दिया और अकलक के 'अर्थ' तथा 'व्यवसायात्मक' पदों को लेकर एवं अर्थ के विशेषण रूप से कुमारिलोक्त 'अपूर्व' पद को उसमे जोड़ कर तथा उसे विद्यानन्द के अभिप्रायानुसार कथञ्चिदर्थक मानकर 'स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्' ऐसा प्रमाणलक्षण प्रकट किया है। माणिक्यनन्दि का यह लक्षण इतना लोकप्रिय हुआ कि उत्तरवर्ती अनेक जैन तार्किकों ने उसे ही कुछ आंशिक परिवर्तन के साथ अपने तर्क ग्रन्थों मे मूर्धन्य स्थान दिया है। देवसूरि[3] ने अपना प्रमाणलक्षण प्रायः माणिक्यनन्दि के प्रमाणलक्षण के आधार पर रचा है।

हेमचन्द्र[4] ने उक्त लक्षणों से भिन्न प्रमाणलक्षण अङ्कित किया है। पर उसमे अर्थ भेद नहीं है। हाँ, लक्षण प्रणयन मे उनकी एक विशेषता परिलक्षित होती है। वह यह कि उन्होंने[5] इस लक्षण मे 'स्व' पद का समावेश नहीं किया। उसका कारण बताते हुए लिखा है[6] कि 'स्वनिर्णय' होता अवश्य है किन्तु वह प्रमाण-अप्रमाण सभी ज्ञानों का सामान्य धर्म है। अतः उसे प्रमाण-लक्षण मे निविष्ट नहीं किया जा सकता। कोई ज्ञान ऐसा नहीं जो स्वसवेदी न हो। अतएव हमने उसे प्रमाण का लक्षण नहीं कहा। वृद्धों ने जो उसे लक्षण माना है वह केवल परीक्षा अथवा स्वरूपप्रदर्शन के लिये है। हेमचन्द्र[7] ने प्रमाणलक्षण में 'अपूर्व' पद को भी अनावश्यक बतलाया है। उनका कहना है कि गृहीष्यमाण अर्थ के ग्राहक ज्ञान की तरह गृहीत अर्थ के ग्राही ज्ञान को भी प्रमाण मानने मे कोई बाधा नहीं है। यह ध्यान देने योग्य है कि श्वेताम्बर परम्परा के जैन तार्किकों ने प्रमाणलक्षण मे 'अपूर्व' विशेषण स्वीकार नहीं किया।

अभिनव धर्मभूषण[8] ने विद्यानन्द की तरह सम्यग्ज्ञान को ही प्रमाण का लक्षण प्रतिपादन किया है। पर उन्होंने उसका समर्थन एव दोष-परिहार माणिक्यनन्दि के

---

१ ··· ··तर्कः प्रमाणयितव्यः, तस्य कथंचिदपूर्वार्थत्वात।
—प्र० प० पृ० ७० । त० श्लो० १ । १३ । ९२, पृ० १९५ ।
स्मृतिः प्रमाणान्तरमुक्त ··· ··· कथंचिदपूर्वार्थग्राहित्वात्।
—वही, पृ० ६७ । त० श्लो० १ । १० । ७७, ७८-७९ ।

२ स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानम् प्रमाणम्। — परी० मु० १ । १ ।

३ स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम्। — प्र० न० त० १ । २ ।

४ सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम्। — प्र० मी० १ । १ । २ ।

५ वही, प्र० मी० १ । १ । २ ।

६ वही, प्र० मी० १ । १ । ३ ।

७ गृहीष्यमाण ग्राहिण इव गृहीतग्राहिणोऽपि नाप्रामाण्यम्। — प्र० मी० १ । १ । ४ ।

८ सम्यग्ज्ञान प्रमाणम्। — न्या० दी० पृ० ९, धर्मभूषण

'स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानं प्रमाणम्' इस प्रमाणलक्षण को दृष्टि में रखकर ही किया है। तथ्य यह कि वे समन्तभद्र के लक्षण को भी विस्मृत नहीं करते।[1] इस तरह धर्मभूषण ने प्रमाण के लक्षण को सविकल्पक, अगृहीतग्राही एव स्वार्थव्यवसायात्मक सिद्ध किया है तथा धर्मकीर्ति, प्रभाकर, भाट्ट और यौगों के प्रमाणलक्षणों की मीमासा की है।[2]

उपर्युक्त विवेचन से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जैन परम्परा मे सम्यक् ज्ञान को प्रमाण माना गया है और उसे स्व पर व्यवसायात्मक बतलाया गया है। कुछ ग्रन्थकार उसमे 'अपूर्व' विशेषण का भी निवेश करके उसे अगृहीतग्राही प्रकट करते हैं। उनका आशय है कि जितने भी प्रमाण हैं वे सब नये (अनिश्चित एवं समारोपित) विषय को ग्रहण करके ही अपनी विशेषता स्थापित करते हैं। स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम ये वस्तु के उन अंशो को ग्रहण करते है जो पूर्ववर्ती ज्ञानों से अगृहीत रहते है। उदाहरणार्थ अनुभव के पश्चात् होनेवाली स्मृति भूत, भविष्यत् और वर्तमान कालों मे व्याप्त वस्तु के अतीत (भूत) कालावच्छिन्न अंश को विषय करती है जब कि अनुभव वर्तमान कालावच्छिन्न वस्त्वंश को ग्रहण करता है। यही प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम की बात है। अतः ये ग्रन्थकार प्रमाणलक्षण मे 'अपूर्व' 'अनधिगत,' 'अनिश्चित', 'अनिर्णीत' और 'अज्ञात' जैसा विशेपण आवश्यक समझते हैं। इस श्रेणी मे अकलंक, विद्यानन्द, माणिक्यनन्दि, प्रभाचन्द्र, अनन्तवीर्य और धर्मभूषण प्रभृति विद्वान है। पर कतिपय ग्रन्थ लेखक उक्त पद को प्रमाणलक्षण मे अनावश्यक मानते है। उनका मन्तव्य है कि प्रमाण गृहीत ग्राही भी रहे तो उससे उसका प्रामाण्य समाप्त नहीं हो जाता। यह विचार देवसूरि, हेमचन्द्र आदि तार्किकों का है। इतना तथ्य है कि प्रमाण को स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानरूप सभीने स्वीकार किया है।

---

१ ज्ञानं तु स्व परावभासकं प्रदीपादिवत्प्रतीतम्। — वही, पृ० १२।
२ वही, पृ० १८-२९।

पतियानदाई की अद्वितीय प्रतिमा

श्री गोपीलाल "अमर", पुरातत्त्व विभाग, सागर विश्वविद्यालय

पतियानदाई का मन्दिर

मध्यप्रदेश के सतना जिले में पतौरा ग्राम से पूर्व मे चार मील पर, सतना से दक्षिण-पश्चिम मे छह मील पर और उचहरा से उत्तर में आठ मील पर एक सिन्दूरिया नाम की पहाड़ी है। इसकी उपत्यका मे एक टीले पर एक छोटा सा ध्वस्त मन्दिर है। उसमे अब कोई प्रतिमा नहीं है। किन्तु लगभग सौ वर्ष पूर्व श्री कनिंघम ने उसमें एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रतिमा देखी थी और अपनी रिपोर्ट मे उसकी विशेषताओं का उल्लेख भी किया था[1]। अब यह प्रतिमा प्रयाग नगर के सग्रहालय मे प्रदर्शित है[2]।

प्रतिमा का आकार-प्रकार

बाइसवे तीर्थंकर नेमिनाथ की यक्षी अम्बिका की यह खडित प्रतिमा सवा तीन फुट चौड़े और पौने छह फुट ऊँचे लाल शिलाफलक पर अकित है। अम्बिका के चारों ओर शेष २३ यक्षिया, १३ तीर्थंकर,[3] नवग्रह, अम्बिका के दोनों पुत्र शुभंकर और प्रभकर[4], एक भक्तदम्पति और दो सेविकाएँ, कुल ५२ प्रतिमाएँ उत्कीर्ण हैं। अम्बिका के वाहन के रूप मे सिंह और पार्श्वसज्जा की दृष्टि से गज, अश्व, मकर आदि के अङ्कन भी है। प्रत्येक यक्षी के साथ उसका नाम भी उत्कीर्ण है।

पतियानदाई नाम की सार्थकता

इस प्रतिमा का नाम विशेष रूप से विचारणीय है। स्थानीय जनता इसे "पतियानदाई" कहती है। श्री कनिंघम ने उसे 'पतैनी देवी' लिखा है[5] और उसका समीकरण महाराज सक्षोभ के एक[6] और महाराज सर्वनाथ के दो[7] कास्य अभिलेखों मे उल्लिखित 'पिष्टपुरिका' देवी से किया है[8]। यह समीकरण पुरातत्त्व की दृष्टि से संभव नही क्योंकि उक्त दोनों महाराजों की इष्ट देवी पिष्टपुरिका पतौरा मे नहीं, बल्कि खोह के आसपास किसी मन्दिर मे थी[9]। भाषा शास्त्र की दृष्टि से भी यह समीकरण असभव है क्योंकि 'पिष्टपुरिका' शब्द किसी भी नियम से 'पतियान' या 'पतौनी' शब्द का रूप नहीं ले सकता।

---

१ आर्क्योलॉजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया, जिल्द ९, पृष्ठ ३१ और आगे।

२ उद्यान में कुए के पास एक शैड में।

३ शेष ११ तीर्थंकरो की प्रतिमाएँ फलक के खंडित भाग में रही होगी, अतः इस फलक को चतुर्विंशतिपट्ट भी कहा जा सकता है।

४ इसे प्रियकर नाम भी दिया गया है।

५ वही (टिप्पणी १)।

६ कार्पस इस्क्रिप्शनम् इडिकेरम्, जिल्द ३, अभिलेख सं० २५, पृष्ट ११२, फलक १५ बी, (द्वितीय)।

७ वही अभिलेख स० २८, पृ० १२९, फलक १८ तथा अभिलेख स० ३१, पृ० १३५ फलक २०।

८ आर्क्यो० स० रि०, जिल्द ९ पृ० ३२।-

९ उपर्युक्त अभिलेखो की उसी जिल्द में संबद्ध टिप्पणियाँ।

श्री नीरज जैन का अनुमान भी इस प्रतिमा के नाम के सबन्ध मे उल्लेखनीय है: 'देवी अम्बिका के आसन पर भी एक पंक्ति का लेख है जो अस्पष्ट है। मुनि कान्तिसागर ने इसे रामदास और पद्मावती पढ़कर यह अनुमान लगाया था कि मूर्ति का प्रतिष्ठापक कोई रामदास था जिसका निवास स्थान पद्मावती होना चाहिए, जिसका बनवाया यह मदिर पद्मावती के नाम से विख्यात हुआ होगा तथा यही नाम कालान्तर मे अबोध ग्रामीणो द्वारा "पतियानदाई" हो गया होगा[१०]। श्री जैन के इस अनुमान मे प्रथम आपत्ति तो यह है कि वह एक अस्पष्ट लेख और उसके अनिश्चित पाठ पर आधारित है और दूसरी आपत्ति यह है कि 'पद्मावती' शब्द का अर्थ अपभ्रंश 'पदुमावई' या 'पउमावई' हो सकता है, 'पतियानदाई' नहीं। इस प्रतिमा का वास्तविक और मौलिक नाम "पतियान-दाई" ही है। पति (सिंह के रूप मे) है यान (वाहन) जिसका ऐसी इस विग्रह से बहुब्रीहि समास मे 'पतियान' शब्द बनेगा[११] यह तत्सम शब्द है, तद्भव या अपभ्रंश नहीं। 'दाई' शब्द अवश्य 'दात्री' या देवी का तद्भव या अपभ्रष्ट रूप है। प्रस्तुत देवी अम्बिका का वाहन उसी का पति कैसे बना, इसकी जैन साहित्य मे एक दिलचस्प कथा मिलती है[१२]। एक ब्राह्मणी अपने पति द्वारा सतायी जाकर एक पहाडी पर आम्र वृक्ष के नीचे जा पहुँची। अपनी निर्दोषता के प्रसाद से असमय मे ही फले हुए आम्रफल वह अपने दोनों पुत्रो को खिला ही रही थी कि उसे अपना पति आता दिखा। वह अपने अपराध की क्षमा याचना कर उसे लेने आ रहा था। लेकिन ब्राह्मणी ने समझा कि वह उसे और कष्ट देने को आ रहा है। अतः वह दोनों पुत्रो के साथ पहाड़ी पर से कूद कर मर गयी और तीर्थंकर नेमिनाथ की यक्षी हुई। उसका नाम आम्र देवी या अम्बिका हुआ। क्योंकि आम्रवृक्ष से उसका एक विशेष प्रकार का नाता जुड चुका था, इसलिए उसकी प्रतिमा मे उसके ऊपर आम्रवृक्ष और उसके एक हाथ आम्रगुच्छ दिखाया जाता है। वह एक पुत्र को गोद मे तथा दूसरे पुत्र को हाथ मे लेकर कूदी थी अतः एक बालक उसकी गोद मे तथा दूसरा पार्श्व मे अंकित किया जाता है। उसे मरी देखकर उसका पति भी आत्मग्लानि से मर गया और सिंह बना और उसके वाहन के रूप मे उसकी सेवा करने लगा, इसलिए अम्बिका के यान के रूप मे उसका सिंह शरीरी पति दिखाया जाता है।

प्रतिमा का निर्माण काल

कला और लिपि से अनुमान होता है कि इस प्रतिमा का निर्माण मध्यकाल मे हुआ था, किन्तु मन्दिर का निर्माण इसके बहुत पहले हो चुका था। इस सम्बन्ध मे श्री कनिघम के शब्द पर्याप्त होंगे: 'अभिलेखों (यक्षीनामों के उत्कीर्ण किए जाने) के प्रारम्भिक काल से भी बहुत पहले का यह मन्दिर प्रतीत होता है। इसलिए निस्सदेह,

---

१० पतिः यानं यस्याः सा देवी पतियान देवी

११ अनेकान्त, वर्ष १६, किरण ३, (अगस्त '६२) पृष्ठ १०३।

१२ पुण्यास्त्रव कथाकोष में यक्षीकथा, वादिचन्द्रकृत अम्बिका कथा सार, प्रभावक चरित में विनयसिंह सूरिचरित, पुरातन प्रबंध संग्रह में देव्याः प्रबन्ध।

यह समव है कि मूर्ति की स्थापना के काफी समय के बाद नाम उत्कीर्ण किये गये हों। पर मेरा विश्वास इस ओर अधिक है कि प्रस्तुत प्रतिमा भी उसी की है जिस काल के अभिलेख हैं और वह इस मन्दिर मे स्थापित की गयी जो काफी लम्बे समय से खाली पड़ा रहा था[१३]।

अम्बिका की प्रतिमा

शिलाफलकों के बीचो बीच शिला के कुछ भाग को उकेरकर और कुछ को कोरकर अम्बिका की साढे तीन फुट लम्बी, खड़ी चतुर्मुखी-चतुर्भुजी प्रतिमा निर्मित की गयी है। चारों भुजाएँ खण्डित हैं। शरीर पर अनेक आभूषण हैं। मस्तक पर मणिजटित मुकुट है और अलकृत केशों के तीन जूडे ऊपर और तीन पीछे गूंथे गए हैं। कटि से पैरों तक का भाग सूक्ष्म वस्त्र से आवृत है और हाथों पर से उत्तरीय के छोर दोनों ओर लटक रहे हैं। पैरों के पास अकित सिंह अब खडित हो गया है। उसके पास प्रभंकर बैठा है और शुभकर अम्बिका का हाथ पकड़ कर उसी के पार्श्व मे खड़ा है। अम्बिका के दोनों ओर एक-एक सेविका और नीचे भक्त युगल तथा उसके दोनों ओर नवग्रह अंकित हैं। ऊपर भामडल का कटाव कमल की पँखुरियों के समान होने से अत्यन्त सुन्दर बन पड़ा है। भामडल के ऊपर जिस प्रतीक का अङ्कन था वह पूर्णतः खडित हो चुका है, केवल उसके पॉच आधार बच रहे है। यह प्रतीक आम्रवृत्त रहा होगा। भुजाओं के अतिरिक्त इस प्रतिमा की नासिका भी खडित है।

तीर्थंकर-प्रतिमाएँ

अम्बिका के मस्तक पर उसके आराध्य तीर्थंकर नेमिनाथ की प्रतिमा है। उसके आसन पर शख लाछन अङ्कित है। इस प्रतिमा के दोनों ओर एक-एक कायोत्सर्गासन और एक-एक पद्मासन तथा अम्बिका के दोनों ओर की खड़ी पक्तियों मे गज, अश्व और मकर की आकृतियों के नीचे चार-चार कायोत्सर्गासन तीर्थंकर-प्रतिमाएँ उत्कीर्ण हैं। इनके साथ लाछन नहीं है। इस फलक पर इस प्रकार १३ तीर्थंकर ही दृष्टिगत होते हैं, किन्तु जैसा कि कहा जा चुका है, शेष ११ तीर्थंकर भी अवश्य अङ्कित रहे होंगे जो शिलाफलक के खडित हो जाने से अब अदृश्य है।

यक्षियों की प्रतिमाएँ

इस शिलाफलक पर २४ ही यक्षियों की प्रतिमाएँ अङ्कित हैं। मध्य मे मुख्य-मूर्ति के रूप में एक (अम्बिका की), उसके ऊपर तीर्थंकर प्रतिमा के नीचे पाँच, उसके पार्श्व की दोनों खड़ी पक्तियों मे सात-सात और उसके सिंहासन के दोनों ओर दो-दो यक्षियाँ अङ्कित है। यक्षियों की सभी प्रतिमाएँ प्रायः खडी, चतुर्भुज, आयुधधारिणी और वाहन सहित हैं। बाएँ पार्श्व की प्रतिमाओं का दायाँ और दायें पार्श्व की प्रतिमाओं का बायाँ पैर खण्डित है।

---

१३ वही (टिप्पणी ८)

सभी यक्षियों के आसन पर उनके नाम उत्कीर्ण हैं जिन्हे भी कनिंघम ने इस प्रकार पढ़ा था; ऊपर की पॉच बहुरूपिणी चामुण्डा,पद्मावती, विजया, सरस्वती, बाये पार्श्व की पंक्ति में सात अपराजित, महामानुसी, अनन्तमती, गान्धारी, महामानसी, जाला-मालिनी, मानुसी, दाएँ पार्श्व की पंक्ति में सात जया, अनन्तमती, वैराता, गौरी, काली, महाकाली, त्रिजंसकला। नीचे की चार के नाम पढ़े नहीं जा सके। नामों को उत्कीर्ण करने या करानेवाला व्यक्ति अधिक शिक्षित नहीं था क्योंकि उसने भाषा सबन्धी अनेक शोचनीय त्रुटियॉ की हैं। चौदहवे तीर्थंकर की यक्षी अनन्तमती का नाम दो बार अंकित हुआ है जबकि दूसरे तीर्थंकर की यक्षी का नाम अङ्कित किया ही नहीं गया। यह नामावलि तिलोयपण्णत्ती, अपराजितपृच्छा और प्रतिष्ठा सारोद्धार की नामावलियों से कुछ भिन्न है।

इसप्रतिमा का महत्व

पतियानदाई के नाम से विख्यात यह अम्बिका यक्षी की प्रतिमा कई दृष्टियों से अद्वितीय है। अम्बिका की इतनी विशाल प्रतिमा कदाचित् कहीं भी निर्मित नहीं हुई। सम्पूर्ण शिलाफलक पर समाविष्ट विविधता तो निश्चिय से अनुपम है। एक ही फलक पर चौबिस तीर्थंकरों का आलेखन तो साधारण बात है, किन्तु चौबिसों यक्षियों का एकत्र अङ्कन, वह भी अपने-अपने आराध्य तीर्थंकर के साथ एकमात्र इसी शिलाफलक पर हुआ है। इतना ही नहीं, उनका सम्पूर्ण परिकर, आवश्यक प्रतीक, अभिप्राय आदि जो तत्कालीन शिल्प के परम्परागत और सामयिक लक्षण है, एक भी यहॉ अदृश्य नही है। नवग्रह, अश्व, गज, मकर आदि को यथास्थान देखा जा सकता है। इस प्रकार यह समूचा फलक अपनी सर्वांगीणता मे अद्वितीय बन पड़ा है। तीर्थंकरों की प्रशान्त मुद्रा और भक्त युगल को भक्ति प्रवणता दर्शक पर स्थायी छाप छोड़ती है। अम्बिका की प्रतिमा मे दिव्य सौन्दर्य, नारीसुलभ सौकुमार्य, भावभंगिमा की अभिव्यक्ति आदि दर्शनीय बन पडी है।

यह प्रतिमा मध्यकालीन शिल्प की प्रतिनिधि इकाई मानी जा सकती है। भक्ति निमग्न दम्पति, नवग्रहों के प्रति आग्रह, तीर्थंकर के साथ यक्षी की अनिवार्यता, तीर्थंकर प्रतिमा से यक्षी प्रतिमा का कई गुनी बड़ी होना आदि कुछ ऐसी विशेषताएँ इस शिला-फलक मे विद्यमान हैं जिनसे तत्कालीन चमत्कार बहुलता, बहुदेववाद, एहलौकिकता आदि के स्पष्ट संकेत मिलते है। भट्टारक सप्रदाय का चरम विकास इस प्रतिमा पर मूर्त रूप मे दृष्टिगत होता है। गुप्तकाल के पश्चात् उत्तरोत्तर बढ़ती हुई शिल्पगत बोझिलता भी यहॉ परिलक्षित होती है।

इसमे सदेह नहीं कि पतियानदाई की यह प्रतिमा अपने ढंग की एक ही है।

अखिल भारतीय प्राच्य विद्या सम्मेलन के २३वें अलीगढ अधिवेशन मे कला-विज्ञान विभाग मे पठित एवं बहुचर्चित—

प्राचीन भारतीय युद्ध-विज्ञान : कुछ नये संदर्भ

श्री प्रेम सुमन जैन, एम० ए०, शास्त्री, प्राकृत जैन विद्यापीठ, वैशाली

प्राचीन भारतीय युद्ध-विज्ञान विषयक जानकारी प्रत्येक भारतीय साहित्य के माध्यम से प्राप्त होती है। किन्तु अभी तक जो इस विषय में कार्य हुआ उसमें जैन साहित्य का उपयोग नहीं किया गया है। जबकि कथा कहानियों के माध्यम से प्रसगवश जैन-साहित्य मे युद्ध-विज्ञान सम्बन्धी सामग्री इतस्ततः बिखरी पड़ी है। और वह अपने-आप में इतनी पूर्ण है कि यदि उसे सजोया जाय तो प्राचीन भारतीय युद्ध-विज्ञान की प्रत्येक विधा पुष्ट ही नहीं होती, उसमें अपना बहुत कुछ जोड़ती भी है।

प्राचीन भारतीय युद्ध-विज्ञान की ठीक जानकारी के लिए उसके कुछ विशेष अङ्गों—युद्ध के कारण, युद्ध की आचार सहिता, सैन्य-सगठन, सैनिक-शिविर, युद्ध के वादित्र आदि को पृथक्-पृथक् जान लेना अपेक्षित है।

युद्ध के कारण :

सघर्ष किसी विशेष प्रयोजन की अपेक्षा नहीं रखता। जैन-साहित्य में वर्णित युद्धों के कारण प्रायः सामान्य हैं। छोटी-छोटी चीजों से लेकर राज्य-विस्तार तक के लिए युद्ध लडे गये है। राजा प्रद्योत ने केवल एक मुकुट के लिए उदयन से लडाई छेड दी थी।[1] राजा पद्मनाभ और पृथ्वीपाल एक हाथी के लिए लडे थे।[2] कुणाक ने हार प्राप्त करने के लिए रणभेरी बजवा दी थी।[3] काष्ठागार और जीवन्धर की लडाई कभी-कभी गोधन के लिए ही हो जाती थी।[4]

युद्ध के कारणों मे राज्य-विस्तार एक महत्त्वपूर्ण कारण है। यह प्राचीन परिपाटी थी कि युवराज का अभिषेक होते ही वह दिग्विजय के लिए निकलता था। आवश्यक नहीं, सभी राजा उसकी अधीनता सहर्ष स्वीकार करते जाय। जहा विरोध होता वहीं युद्ध छिड जाता। यशोधर कुमार का पाञ्चाल नरेश महाराजा अचल से इसी कारण युद्ध हुआ। चक्रवर्ती भरत की दिग्विजय अनेक ऐसे युद्धों से परिपूर्ण है। और तो और राज्यविस्तार की लालसा दो सगे भाइयो को भी युद्ध क्षेत्र मे उतार देती थी। भरत-बाहुबलि का उदाहरण स्पष्ट है।

---

१ उत्तराध्ययन सूत्र ९, पृ० १३१।

२ चन्द्र प्रभ चरित

३ दो हजार वर्ष पुरानी कहानियाँ —डा० जगदीशचन्द्र जैन।

४ जीवन्धरचम्पू

किन्तु भरत-बाहुबलि का युद्ध राज्यविस्तार की दृष्टि से कम, आत्मस्वाभिमान की दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। ज्येष्ठ भ्राता भरत को बाहुबलि नमन कर भी लेते, किन्तु जो बडा भाई पितृ तुल्य होकर अपने छोटे भाई के राज्य को अपना लेने मे नहीं हिचकता तथा जिसने अपने मस्तक पर तलवार रख छोडी हो—मूर्धन्यारोपितखड्गस्य—उसको प्रणाम करना कौन-सी रीति है ?[1] इस भावना के कारण बाहुबलि नहीं झुके और निर्णय कर लिया कि हम दोनों का अब जो कुछ होना होगा युद्ध की भूमि मे ही होगा।[2] इस तरह स्वाभिमान की रक्षा को भी युद्ध की सम्भावना मे जोडा जा सकता है।

वैवाहिक कारण अनगिनत है। प्रायः हर स्वयम्बर के प्रारम्भ मे मागलिक वाद्य बजे और समाप्ति पर युद्ध के नगाडे। अन्य भारतीय साहित्य मे यह हर जगह देखने को मिलेगा। जैन-साहित्य मे अजितसेन ने अपनी वागदत्ता शशिप्रभा के लिए धरणीध्वज विद्याधर से युद्ध लडा।[3] जयकुमार और अर्ककीर्ति का युद्ध सुलोचना के स्वयम्बर के कारण हुआ।[4] जीवन्धर कुमार और काष्ठागार के युद्ध का प्रारम्भ स्वयम्बर से ही होता है।[5] डा० जगदीश चन्द्र जैन ने प्रेमिकाओं के अपहरण आदि को भी युद्ध के कारणों मे गिना है।[6]

इनके अतिरिक्त युद्ध के अन्यान्य कारण भी हो सकते हैं। किन्तु संघर्ष प्रायः सम्पत्ति, भूमि और स्त्रियों के कारण ही होता है। बोलचाल की भाषा मे जिसे कहते हैं—'लड़ाई की जड़ तीन—जर, जोरु और जमीन।'

युद्ध की आचार संहिता :

रामायण और महाभारत काल से युद्ध की आचार-संहिताओं का विकास हुआ। तभी से युद्ध धर्मयुद्ध कहे जाने लगे। युद्ध मे नियमों का उल्लंघन हो भी सकता है किन्तु संग्राम नियमपूर्वक लड़ा जाता था।[7] साम, दाम, दण्ड, भेद के द्वारा युद्ध को टालने का भरसक प्रयत्न किया जाता था। शस्त्र युद्ध की अपेक्षा मन्त्र युद्ध को प्राथमिकता दी जाती थी।[8] किन्तु युद्ध अनिवार्य हो जाने पर उससे विमुख नहीं हुआ जाता था।

युद्ध करनेवाले विजिगीषुओं के लिए यह आदेश था कि जब वे शत्रु से हर तरह से शक्तिशाली हों तो उन्हे उसके साथ युद्ध छेड देना चाहिए। यदि शत्रु से शक्ति

---

१ महापुराण पर्व ३५, श्लोक १०७
२ ततः समरसंघट्टे यद्वा तद्वास्तु नौ द्वयोः। —वही श्लोक १३८
३ चन्द्रप्रभ चरित
४ महापुराण पर्व ४४
५ जीवन्धरचम्पू लम्भ १०
६ नायाधम्म कहा और आवश्यक चूर्णि—
७ जम्बूदीप पण्णत्ती २, पृष्ठ २४
८ मन्त्र युद्धाश्रित श्रीणां शस्त्रयुद्धेन किं फलम्। —यशस्तिलकचम्पू ३ आश्वास, श्लोक ७४

समान हो तो युद्ध नहीं करना चाहिए—समेनापि न योद्धव्यं।[1] इससे हमेशा नुकसान ही होता है। दो कच्चे घडे परस्पर संघर्ष से दोनों फूट जायेंगे।[2] और अधिक शक्तिशाली राजा के साथ तो युद्ध करना ही नहीं चाहिए। नहीं तो, पैदल सैनिक की हाथी के साथ युद्ध करने वाली स्थिति प्राप्त होती है—पादयुद्धमिवेभेन भूयसा सह विग्रहः—।[3] चतुर राजा को तो यह चाहिए कि वह दो परस्पर शत्रु राजाओं को ही लड़ाकर अपना काम बना ले।[4] तथा शत्रु के मित्र राजाओं मे जासूसों द्वारा फूट डलवा दे—परिदूष्या-रिपु सामवायिकाः—।[5] और यदि अपना कार्य नुकसान न होकर लाभ होता हो तो शत्रु राजा से संधि कर ले।

युद्ध की घोषणा करने न करने का विचार राजा अपने मन्त्री व सेनापति की सलाह से करता था। गुप्तचर तथा दूतों की सूचनाओं के आधार पर मन्त्री राजा को युद्ध करने न करने की सलाह देता था। तब इसके बाद सेनापति से इस विषय में परामर्श किया जाता था। निष्कर्ष निकल आने पर राजा सेना को सजने का आदेश देता था। प्रचीन युद्ध की आचार-सहिताओं से यहा कोई विरोध नहीं है।

बहुत बार ऐसा भी होता था कि दो राजे परस्पर में यह विचार करते थे कि सेना का अनावश्यक विनाश न हो इसलिए वे दोनों ही द्वन्द-युद्ध करके विजय का निर्णय कर लेते थे। भरत और बाहुवलि ने सैन्य युद्ध को रोक कर द्वन्दयुद्ध को ही उचित समझा और दृष्टियुद्ध, बाहुयुद्ध तथा जलयुद्धके द्वारा अपनी जय-पराजय का निर्णय कर लिया था। इस तरह युद्ध की आचार-संहिता प्रायः शस्त्र युद्ध को रोकने के प्रयत्न में थी तथा मन्त्र युद्ध आदि के द्वारा राष्ट्ररक्षा करने के लिये प्रेरित करती थी। किन्तु इसके बावजूद भी जो युद्ध हो जाते थे वह एक मजबूरी थी। अथवा समाज-सगठन के लिए संघर्ष की अनिवार्यता।

युद्ध की तैयारियां :

दूत-सम्प्रेषण—जब दो समान राजाओं के बीच संघर्ष का प्रश्न उठता तो उनमें परस्पर दूत-सम्प्रेषण के द्वारा अपने-अपने मन्तव्यों को भेजा जाता था। क्योंकि दूत द्वारा कार्य की गति जान कर पश्चात् युद्ध करना, उचित है। "दूबें कज्जह गइ मुणिवि पुणु जुजि-मज्जइ देव"—मयण पराजय चरित १.१८.। दूत अहंकार का साक्षात् रूप—साक्षाद्गर्व इव—बनकर आता था। पहिले तो वह अपने राजा की बड़ाई कर उससे सन्धि कर लेने के लिए शत्रु राजा को प्रेरित करता और यदि वह नहीं मानता तो

---

१ नीतिपाक्यामृत (भा. टी.) पृष्ठ ३७२

२ आमं हि पात्रमामेनाभिहतमुभयतः क्षयं करोति।—सोमदेवसूरिः

३ यशस्तिलक चम्पू आ. ३, श्लोक ८३.

४ कण्टकेन कराटकमिव परेणपरमुद्धरेत।—सोमदेवसरिः

५ चन्द्रप्रभ चरित सर्ग १७, श्लोक १०५-६

यह कह कर कि तुम मृत्यु को प्राप्त करोगे—लभसे नाशमङ्कतः—युद्ध का निमन्त्रण देकर वापिस चला आता था। इन्हीं खरे बचनो के कारण दूत की वाणी को सर्पिणी कहा गया है—वाग्भुजङ्गीयते मृद्वी— ।[१]

यद्यपि दूत का भेद कोई नहीं जान सकता था और उसे अच्छा-बुरा सब कुछ कहने का अधिकार था तो भी राजा लोग उसकी बातों से रुष्ट नहीं होते थे। उसे सत्कार सहित अपने पास बैठा लेते[२] और दूसरे की वाणी बोलने वाला—परवागनुवादिनो—मानकर उसके योग्य उचित राजकीय व्यवस्था करवाते थे।[३] राजमंत्र के नियमों के अनुसार दूत अवध्य हमेशा माना गया है।

कभी-कभी दूत द्वारा लायी गई सामग्री से भी उसके राजा का अभिप्राय ज्ञात कर लिया जाता था। यशोधर महाराज के दरबार मे जब अचलनरेश के दूत ने उनका लेख और भेंट प्रस्तुत की तो यशोधर के प्रधान राजदूत ने यह अभिप्राय लगाया कि इस राजा का लेख तलवार के चिह्न से अङ्कित है—मण्डलाग्रमुद्राङ्कितो—। अतः वह युद्ध करना चाहता है। और वस्त्रों के चार तह में लिपटी हुई यह भेंट इस बात की सूचना देती है कि वह नरेश चतुरंग सेना द्वारा हमारे महाराज को वेष्टित करना चाहता है।[४] इससे जहा एक ओर राज्य में ऐसे कुशल अर्थवेत्ताओं की उपस्थिति का भास होता है वहा यह भी पता चलता है कि अपने विचारों को अवगत कराने का एक साधन यह भी था।

अन्तर्बाह्य सुरक्षा—

युद्ध निश्चित हो जाने पर शत्रु राजा की शक्ति पर विचार करते हुए अपने नगर का परकोटा, गोपुर, खाई आदि का उचित प्रबन्ध किया जाता था। राज्य के सभी दरवाजों को मजबूत कर किला का आश्रय लिया जाता था। क्योंकि किले का आश्रय ले लेने पर बडे से बडे आक्रमणकारी शत्रु को भी हराया जा सकता था—तदाश्रितैरनायासात् जेतु शक्योरिपुर्महान् —।[५] आन्तरिक सुरक्षा की दृष्टि से नगर मे होने वाली सैनिक-जागृति भी महत्वपूर्ण है।

तदन्तर कुशल राजा जासूसों द्वारा शत्रु राजा के कार्यों से अवगत रहते हुए उसके भृत्यों को लोभवश मिलाकर शत्रु के मित्र राजाओं मे फूट डलवा देता था। और इधर अपनी सेना को मजबूत बनाने के लिए अपने पड़ोसी मित्र राजाओ को मिलाने की कोशिश करता। उनसे सैनिक सहायता की माग करता था। जीवन्धर कुमार ने

---

१ धर्म शर्माभ्युदय सर्ग १८ श्लोक ६६

२ ससत्कार कुमारेण नातिदूरं न्यवेशिसः। —महापुराण पर्व ३५, श्लोक ५६

३ धर्म शर्माभ्युदय

४ यशस्तिलक चम्पू आ. ३, पृ. ३६६

५ महापुराण पर्व ३२, श्लोक ५४

अपने मित्र राजाओं को पत्र लिखकर काष्ठागार के विरोध तथा अपने पक्ष मे किया था और उनको सेना-सहित आने लिए निमन्त्रण भेजा था—ततः समागच्छत वाहिनीभिः–।[१] अपनी शक्ति को मजबूत बनाने के लिए यह एक दूसरा साधन था।

सैन्य संगठन—

प्राचीन भारतीय सैन्य सगठन में चतुरङ्गिणी सेना सर्व प्रमुख है। राम-रावण का युद्ध भले मात्र पदाति सेना से हो गया हो, किन्तु प्रायः सेना के यही चार प्रमुख अग थे— रथ, हाथी, घोडे तथा पैदल सैनिक।[२] कहीं कहीं गज, रथ, तुरङ्ग और पदाति यह क्रम भी मिलता है।[३] चक्रवर्त्ती भरत की सेना में देव और विद्याधर भी सम्मिलित थे।

रथ—

रथ दो प्रकार के होते थे—साधारण भारवाहक रथ और संग्राम रथ।[४] यहाँ अतिम प्रकार के रथ से ही प्रयोजन है। संग्राम रथ सब प्रकार के शस्त्रों से सुसज्जित तथा ध्वजारूपि वाहों से युक्त होते थे। उनमें बडे-बड़े घोड़े जोते जाते थे।[५] इन रथों में सौ बाणों से युक्त कई तरकश, कवच, टोपी, धनुष तथा अन्य विभिन्न प्रकार के शस्त्र रखे जाते थे।[६] रथ में ध्वजाओं के अतिरिक्त अनेक छोटी-छोटी घंटिया भी लगी रहती थीं, जिनकी आवाज मानों शत्रु को चेतावनी देती होती थी—निक्रणत्किङ्किणिक्वाणैर्योद्धं जहुविरे द्विपः—।[७] चक्रवर्ती भरत के रथ के ऊपर फहराती लम्बे कपड़े की ध्वजा पीछे आने वाली सेना का मार्गदर्शन करती थी।[८] रथ प्रायः बड़े-बडे योद्धाओं और सामन्तों के द्वारा संचालित होता था। इसका प्रयोग तीव्रगामी कार्यों के लिए अधिक होता था। रथों के प्रकारों का कोई विशेष उल्लेख तो नहीं मिलता, किन्तु प्रद्योत का अग्निभीरु रथ[९] (fire proof) अनेक शक्तिशाली रथों की विद्यमानता का प्रतीक है। आकाश में चलने वाले रथों—रथश्चाम्बर गोचराः—का भी युद्ध क्षेत्र में प्रयोग होता था।[१०]

गज—

हाथी अपनी शक्ति, गति और आक्रमण करने के लिए सेना में प्रसिद्ध था।[११] हाथी की उपयोगिता सैन्यबल में सबसे महत्वपूर्ण थी। जिस सेना मे हाथी नहीं होता

---

१ जीवन्धर चम्पू लम्भ १०, श्लोक २९.

२ उत्तराध्ययन १८, २.

३ गजरथतुरङ्गपादात शबलेन। —जीवन्धर चम्पू लम्भ ५, श्लोक २.

४ स्टडीज इन भगवती सूत्र, पृ. १२०.

५ महापुराण पर्व ४४, श्लोक ९८.

६ आवश्यक चूर्णि पृ. १८८.

७ धर्मशर्माभ्युदय १९।५१

८ महापुराण पर्व २७, श्लोक १२६

९ आवश्यक चूर्णि II पृ० ४० ३५-६५

१० महापुराण ३५-६५

११ णायाधम्मकहा १, पृ० ३९

था वह सेना अन्य अंगों से युक्त होती हुई भी मस्तकहीन समझी जाती थी।[1] हाथी अपने चारों पैरों, दोनों दातों, पूंछ और सूंड़ रूपी शस्त्रों के कारण अष्टायुध कहा जाता था। इसीलिए वह सेना का प्रधान अंग समझा जाता था-बलेषु हस्तिनः प्रधानमङ्गम्-क्योंकि वह अकेला ही हजारों सैनिको को मारने की शक्ति रखता है और स्वयं हजारों के प्रहारों से ताड़ित नहीं होता।

हाथी युद्ध कला मे कुशल होते थे—सामीक कला कुशलौ—और देवताओं को भी रोमाञ्चित कर देने वाला भयंकर युद्ध करते थे।[3] जयकुमार के विजयार्थ हाथी ने शत्रु के नौ हाथियो को अपने दन्तप्रहार से जमीन पर गिरा दिया था।[4] अतः दन्तप्रहार की शक्ति हाथियों की सबसे बड़ी शक्ति थी। किन्तु बल-शाली होने पर भी कुशल और शिक्षित हाथी ही युद्ध मे अधिक उपयोगी समझा जाता था। अशिक्षित हाथी को धन और प्राणों को नाश करनेवाला माना गया है।[5]

हाथियों की सजावट संग्राम मे जाते समय विशेष प्रकार से की जाती थी। उनके ऊपर अनेक हथियार रखे जाते थे तथा उन्हे अलंकार पहिनाये जाते थे। उनके कानों पर लटकते चामरो का वर्णन अनेक जगह आया है—मदवारण कर्णभ्रष्टचामर हंसावतंसिताः।[6] यह सारी सजावट महावत के द्वारा होती थी। उसके बाद पुरोहित अपने हाथों से उनपर शस्त्रादि रखता था।[7] शायद यह विजय प्राप्ति के लिए शकुन समझा जाता रहा होगा।

सेना मे कितने हाथी होते थे इसका कोई सामान्य नियम नहीं है। भरत-चक्रवर्ती की सेना मे चौरासी लाख मदोन्मत्त हाथियों के होने का उल्लेख है, जो विजय-प्राप्ति के साधन स्वरूप थे।[8] हाथी के मुख्यतः तीन भेद प्राप्त होते हैं—मन्द, मृग और भद्र। ये तीनों प्रकार के हाथी जयकुमार की सेना मे उपस्थित थे।[9]

अश्व—

अश्व अपनी तेजगति के लिए समर मे प्रसिद्ध था। शत्रु पर चढाई करने के लिए, उसकी ध्वजा काटने के लिए अश्व का अधिक उपयोग होता था।[10] अश्वों को

---

१ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, श्लोक ३२१
२ सोमदेवसूरिः
३ जीवन्धरचम्पू लम्भ १०, श्लोक ४७
४ महापुराण पर्व ४४, श्लोक २५५
५ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, श्लोक २८७
६ जीवन्धर चम्पू
७ चन्द्रप्रभ चरित १५। २०
८ महापुराण पर्व ३२, श्लोक १४६
९ वही, पर्व ४४, श्लोक २०४
१० अर्थशास्त्र पृष्ठ ३८८

उनके मुख मे लोहे की लगाम लगाकर युद्ध मे ले जाया जाता था 'सन्दानित लोहखलीन वदन'।[१] ये अनेक तरह के वस्त्रों तथा शस्त्रों से सुसज्जित किये जाते थे। छोटे गोल खुरवाले, चिकने रोमयुक्त, ऊँचे, चौडी पीठ वाले तथा जिनका वेग वायु की तरह होता एवं जो सुन्दर भवर वाले होते—शुद्धावर्ता—वे घोडे श्रेष्ठ समझे जाते थे।[२]

अश्वों को संग्राम के लिए और इसलिए अधिक उपयोगी समझा जाता था क्योंकि वे अपने स्वामी का पूरा ध्यान रखते थे। पिछले पैरों पर खडे होकर अश्व अगले पैरों से अपने शत्रु घोडे से लडते थे। यदि कभी घुडसवार मारे जाते तो अश्व अपने स्वामी को खोजते हुए बडे क्रोध के साथ अपने दाँतों और खुरों से प्रतिपक्षी घोडे से युद्ध करते थे।[३] बिना घुडसवार के घोडे को कोई योद्धा नहीं मारता था। भरत की सेना मे जल और स्थल मे चलने वाले अठारह करोड घोडे थे और एक लाख अश्वारोही।[४] इसमे कुछ यदि अतशियोक्ति है तो एक तथ्य यह भी कि कुछ घोडे बिना सवारों के भी सैन्य मे होते थे, जिनका कुछ और ही उपयोग होता रहा होगा।

सातवीं शती मे अश्वों की नश्ल पर अधिक ध्यान दिया जाने लगा था। अच्छी नश्ल के घोडे अरब के व्यापारी भारत मे लाते थे। बोल्लाह, सेराह, कयाह आदि अच्छी नश्ल के घोडे माने जाते थे।[५] और इससे पहिले हरिभद्रसूरि ने वाल्लीक, तुरुक और वज्जर देशों से आने वाले अश्वों का उल्लेख किया है।[६] अरब राष्ट्र से आनेवाले इन घोड़ों के नाम भारती बाजारों मे इतने घुल-मिल गये कि हेमचन्द्र के समय तक उनके मूल रूप का पता लगाना तक कठिन हो गया। इसीलिए उन्होंने अपने 'अभिधान चिन्तामणि' ग्रन्थ मे बोल्लाह आदि नामों को सस्कृत से सिद्ध किया है।[७] कुछ जैन ग्रन्थ अश्वों के विषय मे विशिष्ट एव विस्तृत जानकारी भी प्रस्तुत करते हैं।[८]

पदाति—

सेना का मुख्य भाग पैदल सैनिकों की टुकडी ही होती थी। इनकी सख्या सेना के अन्य भागों की अपेक्षा बहुत अधिक रहती थी। ये नाना तरह के हथियारों को अपने साथ लेकर चलते थे।[९] धनुष, तलवार, भाला, बर्छी, छुरी आदि इनके प्रमुख शस्त्र थे। हथियारों के अनुरूप ही उनके नाम रख दिये जाते थे। जैसे—शक्तिधारक, लट्ठधारक, मालाधारक इत्यादि। स्थानीय पदातियों के अतिरिक्त सेना मे अनेक प्रान्त के पैदल

१ जीवन्धर चम्पू लम्ब २, श्लोक २२
२ महापुराण पर्व २७, श्लोक १०६
३ ते स्वदन्त खुरै रेव क्रुद्धा' प्राहनन् परस्परम्। — वही, पर्व ४४, श्लोक १७२
४ वही, पर्व ३२, श्लोक १४६
५ कुवलयमाला कहा—पृष्ठ २३ पक्ति २४
६ समराइच्चकहा पृष्ठ १६
७ डा वासुदेव शरण अग्रवाल का अभिमत।
८ स्टडीज इन भगवती सूत्र पृ॰ ११८।
९ औपपादिक सूत्र ३१ पृष्ठ १३२।

सैनिक भी आकर सम्मिलित होते थे। आचार्य सोमदेव ने यशोधर महाराज की दिग्विजय के समय अनेक-प्रान्तों के सैनिकों का परिचय दिया है।

पैदल सैनिकों मे पुरुषों के अतिरिक्त स्त्रियो के सम्मिलित होने का भी उल्लेख प्राप्त होता है। अवसर पडने पर स्त्रिया भी योद्धा बनकर रणभूमि मे उतरती थीं। वे रण-कौशल मे चतुर होती थीं तथा योद्धाओ के समान ही आचरण करती थीं—योषितोऽप्य भटायन्त—। जयकुमार की सेना मे ऐसी ही वीराङ्गना स्त्रियों के होने से उसकी पदाति सेना की संख्या शत्रु के सैनिकों से अधिक थी—ततः प्रतिबलातत्र भूयासो वा पदातयः—।[1] अतः स्त्रियों को भी युद्ध मे जाने और रणकौशल दिखाने की छूट थी। सम्भवतः वे पैदल ही लड़ती थीं।

सैनिक-सज्जा—

सैनिकों के परिधान के विषय मे कोई निश्चित जानकारी नहीं है। विभिन्न देशों से आने के कारण सैनिकों की वेशभूषा भी विविध प्रकार की होती थी तथा उनके रग-रूप मे भी अन्तर होता था। सैनिकों मे वस्त्र-पहिनावा के समय इतना ध्यान अवश्य रखा जाता था कि वह वस्त्र इस प्रकार का हो कि जिससे अपने शस्त्र प्रयोग मे किसी प्रकार की बाधा उत्पन्न न हो और उससे शत्रु का प्रहार भी रोका जा सके, इतना चुस्त और मजबूत हो। प्राचीन भारतीय साहित्य मे सैनिकों के मुख्य परिधान 'वारवाण' का विशेष उल्लेख है।[2] यह एक प्रकार का कवच अथवा शाही कोट था। भारत मे यह सासानी वेशभूषा से आया। वारवाण के अतिरिक्त चोलक, उष्णीष, कौपीन, घुटनो तक लम्बा एक प्रकार का वस्त्र[3] तथा कञ्चुक[4] आदि सैनिको के प्रमुख वस्त्र थे। इनमे से कुछ रंगीन—अनेक वर्ण वसन—तथा कुछ सफेद होते थे, जो मार्ग मे उड़ी धूलि से कषाय रग के हो जाते थे।[5]

युद्ध मे जाने वाले सैनिक अनेक आभूषणो को भी धारण करते थे। मणिकंकण, मुकुट, मोतीमाला, केयूर, चूडामणि, कुण्डल[6], कण्ठी, कडे, कानो मे बालिया[7] आदि आभूषण उस समय सैनिकों द्वारा पहिने जाते थे, जो उन्हे राजा द्वारा उत्साहवर्द्धन के लिए प्रदत्त किये जाते थे। इसके अतिरिक्त कुछ सैनिक गरुणमणियो जैसी प्रभावाले मोरपखों का छत्र अपने सिर पर धारण करते थे। उत्तर देश के सैनिक अपने मस्तक

१ महापुराण पर्व ४४, श्लोक ९९
२ रघुवंश ४/५५, हर्षचरित पृष्ठ २०६, आदि।
३ यशस्तिलक चम्पू आ ३, पृष्ठ ४६५
४ जीवन्धर चम्पू लम्भ ८, श्लोक २६
५ यशस्तिलक चम्पू
६ चन्द्रप्रभ चरित
७ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, पृष्ठ ४६२-६५

पर नाना रग के फूल धारण करते थे—अनवधिप्रकारप्रसवस्तबकचुम्बितशिखम्—।[१] शिरस्त्राण तो धारण किया ही जाता था। पैदल सैनिक पैरों मे जूते भी पहिनते थे—सोपानत्कैः पदैः—।[२]

इस प्रकार चतुरङ्गिणी सेना का स्वरूप जो हमे यहाँ उपलब्ध है, वह प्राचीन भारतीय सैन्य सगठन के अनुरूप ही है। यत्र-तत्र नामों तथा प्रमुख अगों के क्रम मे परिवर्तन कोई खास विशेषता नहीं रखता।

सेनापति —

सम्पूर्ण सेना की व्यवस्था एक कुशल सेनापति के द्वारा होती थी। उसका यह कार्य होता था कि वह सम्पूर्ण सेना को अच्छी तरह शिक्षित और सगठित कर सही ढग से संग्राम में ले जाय।[३] वस्तुतः विजयश्री को प्राप्त करने मे प्रमुख हाथ सैन्य सचालन का ही होता है। सेनापति यदि कुशल हो तो थोड़ी शक्ति का भी अच्छा उपयोग कर सकता है। सोमदेव ने सेनापति की निम्न विशेषताएँ निर्धारित की थीं—नीतिशास्त्र मे कुशल, समस्त आयुधों के सचालन मे निपुण, युद्धकला विशारद, चतुरङ्गिणी सेना से युक्त, राजा का आज्ञाकारी, अपना मत देने मे स्वतन्त्र तथा सेना का प्रियपात्र सेनापति ही विजय प्राप्त करने वाला होता है।[४]

शस्त्रास्त्र :—

युद्ध मे प्रयोग आने वाले शस्त्रास्त्रों के विषय मे जैन-साहित्य मे अतुल सामग्री है अनेक प्रकार के नवीन आयुधों के नाम भी प्राचीन भारतीय आयुधों के साथ जुड़े है।

आचार्य सोमदेव ने छत्तीस प्रकार के आयुधों का परिचय दिया है।— असि-धेनुका या शस्त्री, कर्तरी, कटार, कृपाण, खड्ग, कौक्षेयक, तरवारि, करवाल, भुसुण्डि, मण्डलाग्र, असिपत्र तथा निस्त्रिश—ये बारह प्रकार की तलवारें थीं। इनके अतिरिक्त अशनि या वज्र, अकुश, कणय, परशु, कुठार, प्रास, कुन्त, भिन्दिपाल, करपात्र, गदा, दुस्फोट, मुग्दर, दरिघ, दण्ड, पहिस, चक्र, भ्रमिल, यष्टि, लागल, शक्ति, त्रिशूल, शकु, पाश, वागुरा, क्षेपणिहस्त, गोलघर तथा नाराच ये २७ अन्य प्रधान शस्त्रास्त्र थे। इस विषय की पूर्ण जानकारी श्री डा० गोकुलचन्द्र जैन की थीसिस के माध्यम से की जा सकती है। इसी प्रकार के शस्त्रास्त्रों की एक सूची 'प्रश्न व्याकरण' नामक ग्रन्थ मे भी प्राप्त होती है,[५] जिसके आयुध यही हैं। नामों के क्रम मे भेद हो सकता है।

सग्राम मे सर्वाधिक प्रयुक्त होने वाला शस्त्र धनुष-बाण था। धनुष ससार के

---

१ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, पृ० ४६२-६५

२ महापुराण पर्व २७, श्लोक ११०

३ औपपादिक सूत्र २९

४ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, श्लोक २४६

५ डॉ० जगदीश चन्द्र जैन द्वारा 'लाइफ इन एंशियेन्ट इण्डिया ऐज डेपिक्टेड इन जैन कैनन्स' में उद्धृत।

सभी अस्त्रों मे श्रेष्ठ माना जाता था। धनुष चलाना आ गया तो अन्य शस्त्र चलाना आ ही जाता है। किन्तु अन्य सभी अस्त्र चलाना आ जाने पर भी धनुष चलाना नहीं आ सकता।[1] धनुष आगे-पीछे, दायें-बाये, ऊपर-नीचे बडी शीघ्रता से चलाया जाता था। यह क्रिया—'कोदण्डाचन चातुरी' कहलाती थी।[2] धनुष की टकार बड़ी भयंकर होती थी। जयकुमार के पास वज्रकाण्ड नामक धनुष था, जिसकी टकार सुनते ही शत्रु अस्त्र छोड देते थे।[3] कपिशीर्षक धनुष घोडों को ताडन करने के कार्य मे आता था।[4]

वाणों के भी कई प्रकार होते थे। तमोवाण, अग्निवाण, गजवाण, मेघवाण, इनको रोकने वाले सूर्यवाण, जलवाण, सिंहवाण और वायुवाण होते थे।[5] कुछ इस तरह के वाण भी होते थे जो शत्रु द्वारा छोडे गये वाणों के टुकडे-टुकडे कर देते थे।[6] नागपाश और अर्धचन्द्र नाम के वाण भी प्रयुक्त होते थे। इनके अतिरिक्त सर्पास्त्र, पर्वतास्त्र, मोहनास्त्र, पर्वसिद्धास्त्र को गरुणास्त्र, वज्रास्त्र, उद्यमस्त्र एव विघ्नविनायकास्त्र द्वारा नष्ट किये जाने का भी उल्लेख प्राप्त है।[7] सम्भवतः ये दिव्यास्त्र थे। क्योंकि उस समय की सेना मे देव और विद्याधरों का भी युद्ध होता था। कुछ वाण नामाकित भी होते थे जो चक्रवर्ती की दिग्विजय का संदेश राजाओं को देते थे। इनकी गति बारह योजन तक होती थी—क्रान्तद्वादशयोजनः—।[8]

उक्त शस्त्रों के अतिरिक्त अनेक दिव्यशक्तियों का भी प्रयोग युद्ध मे होता था। सग्रामस्थल मे अंधकार फैला देने वाले कुछ पदार्थों का प्रयोग भी उस समय होने लगा था।[9] अवसर पड़ने पर मिट्टी के बडे-बड़े ढेलों अथवा छोटी-छोटी चट्टानों से भी योद्धा लोग युद्ध लड़ लेते थे, जिन्हें गण्डशैल कहा गया है—गण्डशैल खण्डिताङ्गेन।[10] इन शस्त्रास्त्रों को एक आयुधशाला मे एकत्रित रखा जाता था, जहा एक शस्त्रविशारद योद्धाओं को शस्त्र चलाने की विद्या सिखाता था। अठारह वर्ष की आयु मे क्षत्रिय-कुमारों को योग्य हो जाने पर शस्त्रपारंगत किया जाता था। इन कुमारों को कवचहर कहते थे।

सैनिक-प्रयाण —

जब दो राष्ट्रो के बीच किन्हीं कारणवश युद्ध अनिवार्य हो जाता था और दोनों

---

१ धनुषा गोचर तानि न तेषां गोचरो धनुः। —यशस्तिलक चम्प आ० ३, श्लोक ४६५
२ वही, श्लोक ४७१
३ महापुराण पर्व ४४, श्ल क १५३
४ वही, श्लोक १७४
५ वही, श्लोक ३३५
६ वही, श्लोक १२७
७ चन्द्रप्रभचरित सर्ग ६, श्लोक १०३-५
८ महापुराण पर्व ३५, श्लोक ७१
९ जम्बूदीपपण्णत्ति सूत्र २४, पृष्ठ १२४
१० जीवन्धर चम्पू लम्भ १०, पृ० २०३

ओर सैन्य सगठित होकर तैयार हो जाती तो युद्ध के नगाडे बज उठते थे। सैनिक-प्रयाण दल-बल के साथ होने लगता। कभी-कभी बिना युद्ध की इच्छा के ही अभिषिक्त कुमार के साथ दिग्विजय के लिए सेना का प्रयाण होता था। कभी चक्रवर्ती अपने कूच का डका बजवाते थे। सैनिक-प्रयाण के समय अनेक सामरिक वादित्रों एव सैन्य-उत्साह का परिचय जैन-साहित्य के परिप्रेक्ष्य द्वारा हमे प्राप्त होता है।

युद्ध के वादित्र —

सैन्य को उत्साहित करने के लिए विशिष्ट वाद्ययन्त्र बजाये जाते थे। यशस्तिलकचम्पू मे २३ प्रकार के वादित्रों का उल्लेख हुआ है, जिनमे से शंख, काहला, दुन्दुभि, पुष्कर, ठक्का, आनक, भम्भा, ताल, करटा, त्रिविला, डमरुक, रुंजा, जयघण्टा, पटह, भेरी, तूर तथा डिण्डिम इन १७ वादित्रों का प्रयोग युद्ध में अधिक होता था।[1]

शख बजे तो दशों दिशाएँ मुखरित हो उठीं। योद्धाओं के मन जाग उठे। काहलाएँ फूँकी गईं तो वे प्रफुल्लित हो गये। दुन्दुभि बजीं कि युद्ध की तैयारी या विजय की खुशी मे सैनिक नाच उठे। करहाएँ बजाते ही उनका उत्साह दूना हो गया— प्रोत्तालितासु रणरसोत्साहितसुभटपटासु करहासु—।[2] पुष्कर, ढक्का, आनक, पटह, भेरी, तुरी तो जैसे उन्हे युद्ध मे ही ले उड़ते। तबले के नाद पर जैसे नर्तक के पैर थिरकते हैं, वैसे ही इन रणवाद्यों के नाम योद्धाओं में शक्ति का संचार करते और वे दुगुने उत्साह के साथ जूझने में जुट जाते थे।

युद्ध के प्रसग मे वादित्र तीन तरह से बजाये जाते थे। प्रथम वे वादित्र जो कूच के समय बजाये जाते थे, दूसरे वे, जो चलते हुए युद्ध मे भी बजते रहते थे और तीसरे वे, जो युद्ध की समाप्ति पर बजाये जाते थे। विजय की दुन्दुभि बजते ही युद्ध की समाप्ति समझी जाती थी।

सैनिक-उत्साह—

राज्य के सैनिक इस प्रतीक्षा मे रहते थे कि कब वह समय आये जब हम युद्ध मे अपना पराक्रम दिखला कर राजा के ऋण से उऋण हो जाय। क्योकि राजा सकट के समय के लिए ही सैनिकों का पोषण करता है।[3] नगाड़ों का शब्द उन्हे वह अनुकूल समय ला देता। युद्ध का नाम सुनते ही उनके अग फड़कने लगते। वे इतने पुलकित हो उठते कि उनके पहली लड़ाई के घावों के टाके टूट जाते। कवच छोटे पड जाते तो भी वीर योद्धा बिना कवच के ही युद्ध में जाने के लिए तैयार हो जाते।[4] उनमें परस्पर सलाप होने लगता—कोई कहता कि घावों से जर्जरित अपने शरीर को

---

१ डा० गोकुलचन्द्र की थीसिस के आधार पर

२ यशस्तिलक चम्पू आ० ३, पृ० ३८४

३ पोषयन्ति महीपाला भृत्यानवसर प्रति। —महापुराण पर्व ३५, श्लोक १४३.

४ चन्द्रप्रभ चरित १५/६

लेकर कब हम युद्ध मण्डप मे उपस्थित होंगे, कोई शरशैया पर सोने की अभिलाषा व्यक्त करता—शरशय्यामसम्बाधम् अध्याशिष्ये कदान्वहम्[१] —आदि।

युद्ध प्रारम्भ होने के पहिले दिन तो यह अधीरता सैनिको मे और ही बढ जाती। सुबह उन्हे युद्ध के लिए कूच करना है, वे रात मे ही आनन्द विभोर हो रहे हैं। 'जब तक शत्रु के योद्धाओ को हम जीत नहीं लेंगे अपनी प्रियायों का उपभोग नहीं करेंगे' इस प्रतिज्ञा वाले कितने ही शूर वीर उस आखिरी रात अपनी पत्नियों की शैया पर ही नहीं गये—नाभ्यनन्दन प्रियतल्पम् अनल्पेच्छा भटोत्तमाः—[२] किन्हीं ने सारी रात प्रियायों को धैर्य बंधाते ही बिता दी और सबेरे युद्ध के लिए प्रस्थान कर गये। कितनी आतुरता है युद्ध के लिए।

मांगलिक-कार्य—

सैन्य-प्रस्थान के समय मंगल सूचक शकुन पर भी विचार किया जाता था। यदि सैन्य के प्रस्थान के समय दाहिनी ओर सियारिया बोले, छींकें हों, सांप रास्ता काट जाये, कौआ कर्कश स्वर से बोले, गधा आर्त शब्द करने लगे आदि तो अपशकुन समझा जाता था। इसका प्रतिफल उस राजा की पराजय होती थी। इनके विपरीत बातें शकुन मानी जाती थीं। और उनके दर्शन से राजा की जीत स्पष्ट हो जाती थी।[३]

सैनिक-प्रयाण के समय गन्धर्व गान करते थे। ब्राह्मण मन्त्रों का उच्चारण कर आशीर्वाद देते थे। स्तुतिपाठक वीरों के चित्त को प्रसन्न करते थे। युद्ध हेतु प्रस्थान करने मे तत्पर राजपुत्रों का दही, दूर्वा और चन्दन से तिलक किया जाता था—संपादित दधिदूर्वाचन्दनेषु नृपतिनन्दनेषु—।[४] जहाँ से सेना का प्रस्थान प्रारम्भ होता था वहा अन्य मागलिक द्रव्यों के साथ जल से पूर्ण सुवर्ण घट रखे जाते थे।[५] इस तरह के अनेक मांगलिक अनुष्ठान कर अस्त्रों की पूजा कर सैन्य का प्रस्थान कराया जाता था।[६]

नगर-निष्क्रमण--

जिस समय सेना प्रस्थान करती, नगर की समस्त गलिया उससे व्याप्त हो जाती थीं। ऐसा प्रतीत होता था उस सैन्य समुदाय को देखकर कि मानो योद्धाओं की एक अपूर्व सृष्टि ही तैयार हुई हो। जिस गली से सेना गुजरती महलों के गवाक्षो से बधूटियां उनपर पुष्पाजलिया छोडती थीं। बडे-बूढे आशीर्वाद देते थे —आप संसार

---

१ महापुराण पर्व ३५, श्लोक १४६
२ वही, श्लोक २११-१२
३ चन्द्रप्रभ चरित १५/३०
४ यशस्तिलक चम्पू आ० ३. पृ० ३८४
५ समराइच्चकहा पृष्ठ २७-२८
६ महापुराण पर्व ३२, श्लोक ८५

की विजय करे और दशों दिशाओं को जीते—विश्वं विजयस्व दशोदिश—।[१] इस तरह सेना का नगर-निष्क्रमण होता।

सैन्य-प्रस्थान के समय केवल योद्धा ही उसमे सम्मिलित न होते थे बल्कि राज्य के सभी प्रमुख वर्ग के लोग उसके साथ चलते थे। क्योंकि जहा कहीं शिविर लगता वहा वे सारी सामग्री उपलब्ध होती थीं जो नगर में प्राप्त थीं। सम्राट, सामन्त, सम्पूर्ण सैन्यवल, हथनियों पर बैठी अन्तःपुर की रानिया, खच्चरों पर बैठी अन्य स्त्रिया, वेश्याएँ, नगरसेठ, वणिक, सामान से लदी बैलगाडिया, ऊँट और अन्य साधारण प्रजा ये सब सैन्य लश्कर के साथ चलते थे।[२] इनके अतिरिक्त सेना के साथ मार्ग ठीक करने, शिविर स्थापित करने, पुल बनाने आदि के लिए विभिन्न प्रकार के कर्मकार भी साथ होते थे। स्थपति क्षणभर मे नदियों पर पुल बना देता था।[३] रामायण मे भी ऐसे कई कारीगरों का उल्लेख हुआ है।[४]

सैनिक-प्रयाण करने के पूर्व सम्राट अपने सामन्त राजाओं एव बडे-बडे योद्धाओं को अनेक उपहार देकर उनके उत्साह को बढ़ाता और उन्हे प्रसन्न करता था। चमकदार कपडे, मणिकंकण, मुकुट, मोतीमाला, चूडामणि, सुवर्ण यज्ञोपवीत आदि अनेक महामूल्य आभूषण उपहार मे दिये जाते थे। जिनके लिए जो योग्य वस्तु होती थीं—अन्योऽपि यस्य यो योग्यः[५]—उन्हे प्रदान कर राजा अपने सैन्यवल को प्रसन्न कर युद्ध मे ले जाता था। काष्ठागार ने अपने सेनापति को इसी प्रकार की वस्तुएँ प्रदान कर प्रसन्न किया था।[६]

सैन्य एक निश्चित क्रम के अनुसार प्रस्थान कराती थी। सबसे आगे पैदल सेना होती जो मार्ग के कंटकों आदि को भी लाघती हुई घोड़ों और रथों से तेज जाती थी।[७] ये रास्ते भर बातचीत करते-करते अपना मार्ग तय करते थे। इनके थोड़ी दूर पर अश्वारोही होते थे और फिर गज सवार। हाथियों के समूह के आगे उनके पैरों के आस-पास कुछ योद्धा तलवार लिए चलते थे जिससे हाथियों के पैरों की रक्षा हो सके।[८] सेना के दोनों किनारों पर रथों के समूह चलते थे तथा आगे पीछे और ऊपर-नीचे विद्याधरों और देवों का समूह होता था। इस तरह ६ प्रकार की सेनाओं से सैन्यबल सम्पन्न हो—षडङ्बल सामग्रया सम्पन्नः[९]—प्रस्थान करता था। भरत

---

१ महापुराण पर्व २६, श्लोक ७६-८२
२ चन्द्रप्रभ चरित
३ महापुराण पर्व ३२, श्लोक २६
४ अयोद्धाकाण्ड ८०/१-३
५ चन्द्रप्रभ चरित १५/१५-१६
६ पारितोषिकप्रदानपरिवर्धतोत्साहेन। —जीवन्धरचम्पू लम्भ १०, श्लोक १०३
७ अश्वेभ्योऽपि रथेभ्योऽपि पत्तयो वेगितं ययु'। —महापुराण पर्व २७, श्लोक ११०
८ वही, पर्व ३६, श्लोक १४
९ वही, श्लोक ५

चक्रवर्ती की सेना मे अश्वों का समूह आगे, रथ सबसे पीछे, हाथी मध्य मे और पैदल सैनिक सभी जगह चलते थे— सर्वत्रैवात्र पत्रयः —।[१] सैन्य-प्रस्थान का अन्यसाहित्य मे भी प्रायः यही क्रम दृष्टिगोचर होता है।

सैन्य-शिविर—

प्राचीन भारतीय युद्ध विज्ञान के अन्तर्गत शिविर का महत्वपूर्ण स्थान था। दिग्विजय के लिए निकले हुए सम्राटों द्वारा रास्ते मे अनेक प्रकार के शिविर स्थापित किये जाते थे। सैन्य-प्रस्थान के पूर्व ही उनके पडाव का स्थान निश्चित हो जाता था। सेनापति अनेक कर्मकारों को वहा भेज कर शिविर बनवा कर तैयार रखता था, जिनमे सेना जाकर ठहरती थी।[२] एक दूसरे तरह के भी शिविर होते थे जो युद्ध क्षेत्र के आस-पास ही निर्मित किये जाते थे। शाम को युद्ध बन्द हो जाने पर सैनिक उन शिविरों मे विश्राम करते थे।

शिविर के चारों ओर तम्बू लगाये जाते थे। बीचों-बीच सम्राट का तम्बू होता था। वह अनेक मंगल द्रव्यों से युक्त होता था। उसकी रचना बड़ी सुन्दर की जाती थी—स्वर्गोपहासिश्रयः—। चक्रवर्त्ती भरत का तम्बू चादी के खम्भों में बडे-बडे सफेद कपडों को बाधकर बनाया गया था, जिसकी शोभा राजभवनों को भी तिरस्कृत करने वाली थी—सौधशोभापहासिनः— ।[३] उसके ऊपर अनेक पताकाएँ फहराती थीं।

सम्राट के तम्बू को घेरे हुए सामन्तों के तम्बू होते थे। उसके बाद बडे-बडे योद्धाओं के और फिर सामान्य सैनिकों के। यदि सामान्य सैनिकों को तम्बुओं की कमी पड़ जाती तो तुरन्त ही घास की बडी-बडी झोपडिया तैयार कर दी जाती थीं—कीडिकाश्च विशङ्कटाः।[४] भरत के शिविर मे तो घोडों के ठहरने के लिए भी कपडे के तम्बू बनाये गये थे—अश्वाना पटमण्डपेषु निवहे— ।[५] घुडशाल मे उनको बॉधने के लिए शिलाये डाल दी जाती थीं।[६] हाथियों को वन के वृक्षों से ही बाधकर रखा जाता था। इन शिविरों मे बैल और ऊंटों के ठहरने की व्यवस्था का भी उल्लेख मिलता है। इस तरह शिविर का इन्तजाम बडे अच्छे व्यवस्थित ढंग से होता था। ऐसा लगता जैसे वह सेना बहुत समय से ही वहा रह रही हो—चिरादेव कृतावासं तदा लक्ष्यते— ।[७] और यदि सेना का पडाव कहीं वनप्रदेश में होता तो सैनिक सारी व्यवस्था फिर उसी ढग से करते। महाकवि जयदेव ने एक ऐसे शिविर का वर्णन करते हुए सैनिकों के कार्य-कलापों का दिग्दर्शन कराया है।[८]

---

१ महापुराण पर्व ३३, श्लोक २

२ महापुराण पर्व २७, श्लोक १२१

३ वही, श्लोक १२९

४ वही, पर्व ३२, श्लोक ६५.

५ वही, पर्व २७, श्लोक १४९

६ चन्द्रप्रभ चरित, १४/५४

७ महापुराण पर्व २७, श्लोक १५१

८ विक्रान्त कौरव

जहा भी सैनिकों के शिविर लगते वहा एक विस्तृत बाजार लग जाया करता था। व्यापारी वर्ग अपने सामान की बैलगाडियों सहित सेना के साथ चला करते थे। जहा पडाव पडा वहीं वे अपनी दुकाने सजा देते थे। शिविर ऐसी बडी-बडी बाजार की गलियों से व्याप्त होता था—महाविपणिपथैरूपशोभितम्—।[1] शिविर मे सैनिकों के विश्राम के लिए वेश्याओं के भी तम्बू होते थे। वे हारे-थके सैनिकों के स्वागत के लिये अपने तम्बुओं के दरवाजों पर खड़ी रहती थीं। उस समय वे वहा की रहने वाली जैसी ही प्रतीत होती थीं।[2] इस तरह राज्य प्रासाद, तम्बू, बाजार आदि से सुशोभित शिविर का निरीक्षण कर राजा अपने तम्बू मे विश्राम के लिए जाता था।[3] इन शिविरों मे नाना प्रकार के व्यजन बनाकर सैनिकों को खिलाये जाते रहे होंगे, क्योंकि सारा शिविर पुडियों की सुगन्ध से व्याप्त रहता था—चित्तहरमिन्दुरिकादि गन्धम्—।[4] किन्तु ऐसे शिविरों की भी कमी नहीं थी जिनमे सैनिकों को फल खाकर रहना पडता था और पानी पीने के लिए स्वय कुएँ खोदने पड़ते थे।[5]

युद्धभूमि में—

युद्धभूमि प्रायः नगर के बाहर ही मैदान का क्षेत्र होता था। आक्रमणकारी राजा पहले से युद्धभूमि मे डटा रहता था। उसकी चेतावनी का जवाब देने इसका राजा नगर से सेना लेकर युद्धभूमि में पहुँचता। दोनों पक्षों की सेना आमने-सामने जाकर खडी हो जाती थी। प्रथम तो दोनों पक्षों के लोग एक दूसरे के लिए अपने पराक्रम का परिचय देते। प्रतिपक्ष का सेनानायक कहता—'अरे मूर्ख, तू जो साहस के साथ रण मे खडा है सो मरना ही चाहता है'—। तो दूसरे पक्ष से जवाब मिलता—रे शत्रु, चुप रह, चुप रह, मेरी चिन्ता छोड, तू युद्ध मे अपने प्राणों की रक्षा का प्रयत्न कर —विरम विरम शत्रो—कुकसमीके जीवरक्षा प्रयत्नम्—।[6] अन्त मे यही बात सामने आती कि ज्यादा बकने से क्या फायदा, हम दोनों के पराक्रम का फैसला अब युद्ध ही करेगा कि कौन शूरवीर है और कौन कायर।[7] तदनन्तर दोनों ओर की सेनाएँ परस्पर युद्ध करने लगतीं।

दोनों सेनाएँ आमने-सामने भिड़ जाने पर अपनी-अपनी श्रेणी के योद्धाओं को ललकारने लगते। पदाति पदाति को, घुडसवार अश्वारोही को, रथसवार रथसवार को और गजारोही गजारोही को—यस्य येन समाकक्षा स तमाहास्त वीतभीः—।[8] घन-

---

१ जीवन्धर चम्पू लम्भ १०

२ चन्द्रप्रभ चरित १४/४७

३ वही, श्लोक ४४

४ वही, श्लोक ४६

५ विक्रान्त कौरव

६ जीवन्धर चम्पू लम्भ १०

७ शूराणां कालराणां च रणे व्यक्तिर्भविष्यति। —यशस्तिलक चम्पू आ. ३, श्लोक ४२३.

८ चन्द्रप्रभ चरित १५/४०

घोर युद्ध प्रारम्भ हो जाने पर यह नहीं देखा जाता था कि कौन अपना है, कौन पराया। जो जिसके सामने आता वही उसका शत्रु समझा जाने लगता था—ये सझावास्तेरिग्गु-सैन्यवर्गाः— ।[1] वे प्राणों का मोह छोड़कर लडने लगते थे। उनके भयकर युद्ध को देखकर देव लोग तो प्रशंसा करते थे, किन्तु दर्शको को उससे भय लगने लगता था। ऐसे भयंकर युद्ध मे सभी शस्त्रों का प्रयोग होने लगता था।[2] सैनिक उस समय साक्षात् वीररस के समान दिखायी पड़ते थे—देहबद्धा इव वीररसाः— ।[3]

व्यूह रचना—

प्राचीन भारत में व्यूह बनाकर युद्ध किया जाता था। व्यूह रचना का प्रारम्भ बहुत पहिले हो चुका था। आदिपुराण मे जिन व्यूह रचनाओ के नामोल्लेख हैं वे कौटिल्य द्वारा निर्दिष्ट ४२ प्रकार की व्यूह रचना के अन्तर्गत समाविष्ट है। मकर व्यूह, चक्रव्यूह, वज्रव्यूह, नागव्यूह, गरुड़व्यूह, दण्डव्यूह, सूचीव्यूह[4], सगधव्यूह[5] आदि व्यूह रचनाओं का जैन-साहित्य मे उल्लेख है। इन व्यूहों को एक दूसरे से नष्ट किया जाता था। जैसे, मकरव्यूह को चक्रव्यूह से इत्यादि। विद्याधर भी अनेक तरह के व्यूहो की रचना करते थे।[6]

समस्त शस्त्रो के विनष्ट हो जाने पर यदि योद्धा जिन्दा बचते तो वे आपस में भिड़कर मल्लयुद्ध करने लगते थे—दण्डादण्डि कचाकचि— ।[7] इससे भी थक जाते तो परस्पर गालिया देते हुए वाक्युद्ध करने लगते थे।[8] किन्तु शत्रु के सामने से भागते नहीं थे। और यदि कभी सेना के भागने का अवसर आ भी जाता तो सेनापति उन्हे वीरोचित वाणी के द्वारा पुनः उत्साहित करता था। योद्धाओं के कर्त्तव्यों की याद दिलाता था।[9]

शाम होते ही युद्ध बन्द हो जाया था। यदि किसी पक्ष का राजा अपनी हठ के कारण सूर्यास्त के बाद भी लड़ने को प्रस्तुत होता तो दोनों ओर के मन्त्री इस कार्य को अधर्म कहकर युद्ध रुकवा देते थे।[10] युद्ध बन्द होते ही सैनिक शिविरो मे चले जाते। वहा उनकी प्रियाएँ उनका कुशल आदि पूछतीं। सेवा करती थीं। किन्तु कई घायल सैनिक, जिनके प्राण मात्र आखों में अटके रह जाते, युद्ध क्षेत्र मे पडे-पड़े

---

१ जीवंधर चम्पू लम्भ १०, श्लोक ६२
२ निखिल शस्त्रलीलायितम्। —वही
३ वही, श्लोक २६ के बाद का गद्य
४ औपपादिक सूत्र ४०, पृ. १८६
५ निरयावली कहा
६ महापुराण पर्व ४४, श्लोक १०६-१२
७ चन्द्रप्रभ चरित १५/४०
८ दुर्वचनैः प्रजह्रुः शौर्यशालिनः। —वही
९ नाकृत्यं मरणं रणे— । —चन्द्रप्रभ चरित १५/१३२
१० महापुराण पर्व ४४, श्लोक २७२

अपनी प्रिया के आने की राह देखते रहते थे।[1] और जो सैनिक वीरगति को प्राप्त होते उनके बन्धु-बान्धव युद्धभूमि में ही बाणों की चिता बनाकर उनका दाहसंस्कार कर देते थे।[2]

दूसरे दिन सुबह होते ही करोड़ों वाद्यों के साथ सेना जाग पड़ती। सेनापति लोग उठकर स्नान करते, याचकों को दान देते और जिनेन्द्र भगवान की पूजा आदि कर पुनः सैन्य का विभाजन कर युद्ध के लिए प्रस्तुत हो जाते थे।[3] युद्ध कितने दिन तक चला करता ऐसा कोई बन्धन रहा हो इसकी सूचना नहीं मिलती। किन्तु जब तक किसी एक राजा की जय-पराजय निश्चित न हो जाती होगी तब तक युद्ध चलता ही होगा।

युद्ध का परिणाम जय-पराजय के रूप में होना अनिवार्य है। जिस शक्तिशाली राजा की विजय होती वह पराजित राजा को बन्दी बनाकर उसकी समस्त सैनिक-सामग्री पर अधिकार कर लेता था।[4] विजित सैनिकों को प्रायः अभयदान देकर उनके सम्बन्धियों को सौंप दिया जाता था।[5] मृत योद्धाओं का दाह संस्कार करवा कर घायल सैनिकों के लिए चिकित्सा का प्रबन्ध भी विजयी राजा करवाता था—मृताना प्रेत सस्कारं जीवना जीविका क्रियाम्—।[6] तदनन्तर वह विजित नगरी में प्रवेशकर उसपर आधिपत्य जमाता था।

युद्ध के परिणाम :

सामाजिक सगठन के लिए सघर्ष जहा अनिवार्य प्रतीत होता है वहा उससे कुछ तात्कालिक हानिया भी होती हैं। प्राचीन समय में तो ऐसे युद्ध होते थे कि पूरा नगर का नगर युद्ध मे सम्मिलित हो जाता था। राज्य के ऊपर आयी आपत्ति किसी एक की नहीं होती थी। इसलिए सामाजिक शृंखलायें तो युद्ध से विघटित होती ही थीं, उसका आर्थिक प्रभाव भी जन-साधारण के जीवन पर बहुत पड़ता था। सैनिकों द्वारा लूटपाट भी होती थी और उनके प्रयाण से किसानों के लहलहाते अनाज के खेत रुँदते चले जाते थे। इन सबके बावजूद भी युद्ध लडे जाते रहे।

जैन-साहित्य में वर्णित युद्धों की परिणति प्रायः वैराग्य में हुई है। किसी को तुरन्त वैराग्य हो गया, किसी को कुछ आगे-पीछे। इसका मूल कारण जैन राजाओ के कुछ जन्मजात सस्कार हैं। जो सम्प्रदाय, सर्वभूतदया की जननी अहिसा और निवृत्ति-

---

१ कान्तागमं प्रतीक्ष्यास्त लोचन स्थित जीवित'।— वही, श्लोक ३००
२ सस्कार प्रापयामासु रिन्धनी कृत सायकाः। — चन्द्रप्रभ चरित १५/१३२
३ महापुराण पर्व ४४, श्लोक ३१८-१६
४ यशस्तिलक चम्पू पृ० ३८६
५ जीवन्धर चम्पू लम्भ १०, पृष्ठ २०६
६ महापुराण पर्व ३४, श्लोक ३५१

मूलक अपरिग्रहवाद का उद्घोष करे उसके अनुयायी शासक कहा तक नरसंहारी युद्ध के वातावरण मे अपने को खपा सकेंगे ? महाराज पद्मनाभ ने जब किसी निरीह सैनिक का कटा हुआ सिर देखा तो उन्हे बड़ी ग्लानि हुई। विजयी होकर भी उन्हे लगा—दूसरों को पीडा पहुँचाकर जो चीजें प्राप्त होती हैं उन्हे धिक्कार है।[1] वे सन्यस्त हो गये। विजयी बाहुवलि ने इसी चिंतन के कारण जीता हुआ साम्राज्य अपने भाई भरत को ही सौप दिया।[2] और भी अनेक, इस प्रकार के उदाहरण हैं।

युद्ध के दार्शनिक पक्ष को जैनचिन्तन के परिप्रेक्ष्य मे देखना यह एक दूसरा ही विषय होगा और उसके विवेचन के लिए अनेक सम्भावनाओं एव प्रयत्नों की प्रक्रिया ही दूसरी होगी। यहा तो प्राचीन भारतीय युद्ध विज्ञान से सम्बन्धित सामग्री के आकलन का प्रयत्न जैन-साहित्य से किया गया है। और जो कुछ भी एकत्रित किया जा सका उससे कम से कम इतना स्पष्ट अवश्य होता है, इस विषय मे अभी अत्यन्त मनन-चिन्तन की आवश्यकता है।

प्राचीन भारतीय युद्ध-विज्ञान विषयक बहुत-सी सामग्री का आकलन श्री रामचन्द्र दीक्षित ने अपनी पुस्तक 'वार इन एन्शियन्ट इण्डिया' तथा श्री रामदीन पाण्डेय ने 'प्राचीन भारत की साग्रामिकता' मे किया है। वास्तव मे इन सब सामग्री और जैन-साहित्य मे संकलित युद्धविषयक सामग्री का समालोचनात्मक ढग से उपयोग करके एक और तुलनात्मक पुस्तक लिखी जाना अपेक्षित है। इससे एक ओर जहा जैन-साहित्य की समृद्धि का प्रचार होगा, दूसरी ओर देश-विदेश के साहित्य-अन्वेषकों के लिए प्रशस्त मार्ग दर्शन भी।

---

१ धिग्धिक्परोपघातेन यदन्यदपि जायते। — चन्द्रप्रभ चरित १५/१३४

२ प्रेयसीयं तवैवास्तु राज्यश्रीर्या त्वयाऽहृता। —महापुराण पर्व ३६, श्लोक ६७

यशोधर कथा का विकास एवं महाकवि रइधू कृत जसहरचरिउ : एक अध्ययन

डा० राजाराम जैन एम० ए०, पी-एच० डी०

श्रमण वाङ्मय मे अहिंसा तत्त्व की प्रधानता है। यही कारण है कि उसकी अभिव्यञ्जना के लिए साहित्यकारो ने कुछ ऐसे मर्मस्पर्शी लोकाख्यानों को धार्मिक साँचे में ढाला है जिनसे अनेक महत्त्वपूर्ण जीवन तथ्यों की अभिव्यक्ति होती है। यशोधर का आख्यान भी इसी प्रकार का एक लोकप्रिय आख्यान रहा है जिसपर पिछले १२-१३ सौ वर्षों में लगभग ६०-७० छोटे-बडे ग्रन्थों का प्रणयन हुआ है। उनके रचनातन्त्र के अध्ययन करने से विदित होता है कि वह एक विकसनशील आख्यान है, जिसमें पूर्व-जन्म की घटनाओं को लेकर समय-समय पर अनेक लोक-कथाओं का ग्रथन होता रहा है और जिससे मूलकथा का कलेवर उत्तरोत्तर वृद्धिगत होता रहा है।

यशोधर कथा सम्बन्धी स्वतन्त्र रचना के क्षेत्र मे सर्व प्रथम आचार्य उद्योतन-सूरि (७७६ ई०) ने अपनी कुवलयमाला कहा[1] मे प्रभंजन कवि के किसी यशोधर चरित का उल्लेख किया है किन्तु वह अभी तक अनुपलब्ध है। अतः उसके विषय मे कुछ भी विचार कर सकना शक्य नहीं। इसके बाद यशोधर कथा सम्बन्धी एक स्वतन्त्र लघु आख्यान आचार्य हरिषेण कृत बृहत्कथाकोष[2] (६३२ ई०) में उपलब्ध है, जिसमें उसका शीर्षक है "यशोधर-चन्द्रमति कथानकम्"। वर्तमान प्रचलित यशोधर कथा के लिए इसे आद्य सुगठित रूप माना जा सकता है। तत्पश्चात् प्राचीनतम् उपलब्ध एव विशाल ग्रन्थ आचार्य सोमदेव सूरि (६५६ ई०) कृत यशस्तिलक चम्पू है[3]। यह रचना कई दृष्टियों से अत्यन्त समृद्ध कोटि की सिद्ध हुई है। इसके बाद महाकवि पुष्पदन्त (६६५ ई०) कृत जसहर चरिउ[4] एव वादिराज[5] (१०२५ ई० के लगभग) कृत यशोधर चरित क्रमशः

---

१ सत्तूण जो जसहरो जसहरचरिएण जणवए पयडो।
कलिमल पभजणो च्चिय पभजणो आसि रायरिसी॥
कुवलय० पृ० ३/३१ (सिंघी सीरीज बम्बई, १९५९)

२ दे० बृहत्कथाकोष—(सिंघी सीरीज, बम्बई, १९४३) डॉ० ए० एन० उपाध्ये द्वारा सम्पादित—कथानक सं० ७३, पृ० १६९-१७८

३ महावीर जैन ग्रन्थमाला (वाराणसी, १९६०) से प्रकाशित तथा प० सुन्दरलाल जी जैन द्वारा सम्पादित संस्करण

४ कारंजा जैन ग्रन्थमाला (अमरावती, १९३१) से प्रकाशित तथा डॉ० प० ल० वैद्य द्वारा सम्पादित

५ कर्नाटक विश्व विद्यालय (धारवार, १९६३) से प्रकाशित तथा के० कृष्णमूर्त्ति द्वारा सम्पादित

अपभ्रंश एव संस्कृत मे लिखे गये काव्यशैली के अपूर्व ग्रन्थ है। इन तीनों रचनाओ की कथावस्तु यत्किञ्चित् हेरफेर को छोडकर लगभग एक सदृश है। यह ग्रन्थत्रयी परवर्ती कवियों के लिए निस्सन्देह ही प्रेरणा स्रोत रही है और उन्हे इतना अधिक आकर्षित और प्रभावित किया है कि सस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, गुजराती, तामिल, कन्नड आदि विविध भारतीय भाषाओं मे यशोधर चरित सम्बन्धी रचनाओं की बाढ़ सी आ गई।

अपभ्रंश के क्षेत्र मे अभी तक एक मात्र कृति पुष्पदन्त कृत "जसहर चरिउ" ही उपलब्ध एव प्रकाशित थी किन्तु अभी कुछ समय पूर्व महाकवि रइधू कृत "जसहर-चरिउ" नामक हस्तलिखित एक काव्य ग्रन्थ और उपलब्ध हुआ है जो अपभ्रंश भाषा मे निबद्ध है। प्राचीन शास्त्र भण्डारों में इसकी दो प्रतियाँ मात्र ही उपलब्ध हैं। वे दोनों ही अपूर्ण हैं किन्तु दोनों को मिला देने से पूर्ण प्रति तैयार हो जाती है। संयोग से ये दोनों ही प्रतिया सचित्र हैं।

उक्त रचना के प्रणेता महाकवि रइधू का समय अन्तर्बाह्य साक्ष्यों के आधार पर वि० सं० १४५० से १५३० के मध्य निर्धारित किया गया है। अभी तक इस कवि द्वारा लिखित लगभग ३० ग्रन्थों में से २२ ग्रन्थ उपलब्ध हो चुके है।[१] ये सभी अप्रकाशित है। भाषा-शैली की दृष्टि से यह अपने युग का प्रतिनिधि साहित्य तो है ही मध्यकालीन इतिहास एवं संस्कृति की दृष्टि से भी वह अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसके विस्तृत प्रशस्तिखण्डों मे अग्रवाल समाज के मध्यकालीन गौरवपूर्ण कार्य-कलापों सम्बन्धी प्रचुर सामग्री वर्त्तमान है। साथ ही साथ गोपाचल-दुर्ग मे लगातार ३३ वर्षों तक निर्मित सहस्रों जैन मूर्तियों का इतिहास, तोमर वंशी राजाओ का जैन साहित्य एवं कला की उन्नति एवं विकास मे सर्वांगीण योगदान, भट्टारक परम्पराएँ, वस्तुपाल एवं तेजपाल जैसे महापुरुषो के उल्लेख, जैसवाल एवं गोलालारे (गोलाराड) जैनों की साहित्य एव कला रसिकता प्रभृति विषयों पर प्रामाणिक सन्दर्भ सामग्री इसमे निहित है।

रइधू ने इस ग्रन्थ का अपर नाम "दयागुणसार"[२] भी कहा है। इससे विदित होता है कि मध्यकाल मे "यशोधर कथा" उक्त अपरनामांकित रचना के नाम से भी लिखी जाती रही है। रइधू के समकालीन एक कवि पद्मनाभ कायस्थ ने भी भट्टारक गुणकीर्ति की प्रेरणा से गोपाचल मे ही "दयासुन्दर काव्य" नामक एक यशोधर चरित काव्य (संस्कृत, ६ सर्ग एव १४६१ श्लोक प्रमाण) की रचना की थी।[३]

रइधू ने अपने गुरु भट्टारक कमलकीर्ति (१५०६-१० वि० सं०) की प्रेरणा से अग्रवाल कुलोत्पन्न श्री हेमराज संघपति के आश्रय मे रहकर प्रस्तुत रचना का प्रणयन

---

१ रइधू ग्रन्थ परिचय के लिये देखिये—आचार्य भिक्षु स्मृति ग्रन्थ कलकत्ता (१९६१ ई०) में प्रकाशित मेरा शोध-निबन्ध—'अपभ्रंश-भाषा के सन्धिकालीन महाकवि रइधू' पृ० ७/१०१-११५

२ जसहर० १/२/८

३ प्रस्तुत हस्तलिखित ग्रन्थ जैन सिद्धान्त भवन आरा के ग्रन्थागार में सुरक्षित है।

किया था[१]। संघपति हेमराज के पिता कमलसिंह संघपति राजा डूंगरसिंह की मन्त्रि-परिषद् के सम्मान्य सदस्य थे। वे महाकवि रइधू के बाल सखा भी थे। उनके आग्रह से कवि ने उनके स्वाध्याय के लिए सम्मत्तगुण० की रचना की थी तथा ग्वालियर-दुर्ग में उनके द्वारा बनवाई गई ५७ फीट ऊँची आदिनाथ भगवान की मूर्ति की प्राण-प्रतिष्ठा भी बडे समारोह के साथ की थी[२]।

हेमराज ने भी अपने पिता की धार्मिक एवं साहित्यिक परम्पराओं को जारी रखा था। राज्य के आर्थिक विकास मे सहयोग देने के कारण हेमराज को भी राज-दरबार में सम्मानजनक स्थान प्राप्त हुआ था। कवि रइधू ने इनकी चार पीढ़ियों तक का परिचय इस ग्रन्थ मे प्रस्तुत किया है।[३]

प्रस्तुत जसहरचरिउ मे कुल ४ सन्धियाँ एव १०४ (२१ + २२ + ३३ + २८ = १०४) कडवक हैं इन पंक्तियों के लेखक को जो प्रति उपलब्ध हुई है उसमें कुल पत्र सख्या ७० है। उनपर छोटे बडे ६३ रंग विरंगे चित्र हैं। कुछ चित्र तो बडे ही आकर्षक हैं और उत्तर-मध्यकालीन चित्र-शैली के सुन्दर कलापूर्ण नमूने हैं। वर्ण्य-विषय के अनुसार ही पृथक्-पृथक् पृष्ठों पर उनका चित्राकन हुआ है जिससे प्रसग प्राप्त घटनाओं की जानकारी बडी सुगमता से मिल जाती है।

उक्त 'जसहर चरिउ' की प्रथम दो सन्धियों मे राजा मारिदत्त की कथा, क्षुल्लक-युगल का बलिहेतु चण्डमारी देवी के मन्दिर में उपस्थित किया जाना तथा मारिदत्त के पूछने पर क्षुल्लक द्वारा प्रस्तुत अपने विस्तृत परिचय मे मूल यशोधर-कथा का वर्णन है। तृतीय और चतुर्थ सन्धियों मे भवान्तर वर्णन, बलि प्रथा की कटु आलोचना तथा उसके साथ-साथ अहिंसा-तत्त्व को मानवीय संस्कृति का मूल बताया गया है। यशोधर का कथा-नक कुलालचक्र की गति से चला है। वह राजा मारिदत्त एव क्षुल्लक-युगल के परस्पर वार्त्तालाप से प्रारम्भ होता है और उन्हीं दोनों के वार्त्तालाप से समाप्त भी होता है।

कवि रइधू की यशोधर कथा को देखने से विदित होता है कि उक्त रचना के प्रणयन के समय उसके सम्मुख महाकवि पुष्पदन्त कृत 'जसहरचरिउ' विद्यमान था। क्योंकि वर्ण्य विषय के साथ-साथ उसकी भाषा एव शैली की दृष्टि से भी दोनों कृतियों मे पर्याप्त समानता है। पुष्पदन्त के 'जसहरचरिउ' को अपना आधार ग्रन्थ बनाने का एक कारण यह प्रतीत होता है कि गोपाचल मे पुष्पदन्त की कृतियाँ बडी ही लोकप्रिय थीं तथा रइधू के गुरु भट्टारक यशःकीर्ति के तत्त्वावधान में उनकी जीर्ण-शीर्ण एव नष्टप्राय प्रतियों का पुनरुद्धार कार्य जारी था। बहुत सम्भव है कि इस पुनरुद्धार कार्य मे रइधू ने भी सहायता की हो तथा उसी समय पुष्पदन्त के जसहरचरिउ का अध्ययन कर उसने अपने ग्रन्थ के प्रणयन की भी रूपरेखा तैयार की हो।

---

१ जसहर० १/१/१८

२ दे० श्री महावीर जैन विद्यालय बम्बई (१९६८) में प्रकाशित—"ग्वालियर-दुर्ग के कुछ जैनमूर्ति निर्माता एवं महाकवि रइधू" नामक मेरा विस्तृत शोध निबन्ध पृ० हिन्दी विभाग, ४३-८

३ जसहरचरिउ—अन्त्य प्रशस्ति ४/२६-२८

उपलब्ध 'यशोधर कथा' कृतियों में वैशिष्य—

प्रारम्भ में इस बात की चर्चा हो चुकी है कि आचार्य हरिषेण ने वर्तमान प्रचलित यशोधर कथा को सम्भवतः सर्व प्रथम शृखलाबद्ध रूप दिया। तत्पश्चात् सोमदेव, पुष्पदन्त, वादिराज एवं रइधू ने इसी रचना के अनुकरण पर अपनी रचनाएँ लिखीं। किन्तु अध्ययन करने पर हरिषेण की कथा का आधार हरिभद्र की 'समराइच्चकहा' मे आई यशोधर-कथा प्रतीत होती है यद्यपि इन सभी कथाओं मे कुछ अन्तर अवश्य है। हरिषेण के 'यशोधर-चन्द्रमति कथानक' का प्रारम्भ राजा यशोधर के वर्णन से प्रारम्भ होता है तथा उसमें मारिदत्त का आख्यान प्रारम्भ मे न आकर ग्रन्थान्त मे आता है। जब कि सोमदेव, पुष्पदन्त एवं रइधू की यशोधर कथा राजा मारिदत्त के आख्यान से प्रारम्भ होकर उसीके आख्यान पर आकर समाप्त भी होती है।

हरिभद्र की 'समराइच्चकहा' में मारिदत्त का आख्यान है ही नहीं। उसमे यशोधर भी प्रारम्भ मे उपस्थित न होकर अन्त में सम्मुख आता है। इसके अतिरिक्त हरिभद्र की यशोधर कथा मे निम्न अन्तर और भी द्रष्टव्य हैं :—

१] चण्डमारी देवी के सम्मुख पूर्व नियोजित नरबलि की घटना का आभाव।

२] समराइच्चकहा मे भी यद्यपि यशोधर कथा आत्मकथा के रूप मे मिलती है, फिर भी श्रोता-भेद से दोनों मे अन्तर है। 'समराइच्चकहा' मे यशोधर अपनी आत्म-कथा धन नामक व्यक्ति के लिए सुनाता है किन्तु स्वतन्त्र यशोधर कथा में अभयरुचि नामक क्षुल्लक राजा मारिदत्त को अपनी आत्मकथा के रूप मे पूरा का पूरा यशोधर-चरित सुनाता है।

३] अभयरुचि एवं अभयमति ये दोनों ही यशोधर कथा मे जहाँ युगल भाई-बहिन के रूप मे प्रस्तुत हैं तथा अल्पवय मे ही दीक्षित होकर वे क्षुल्लक-युगल के नाम से प्रसिद्ध होते हैं, वहीं समराइच्चकहा मे दोनों ही पृथक-पृथक देशों—अयोध्या एवं पाटलीपुत्र में जन्म लेते हैं तथा अभयरुचि अयोध्या मे ही अभयमति के साथ विवाह-हेतु तैयारी करता है किन्तु विवाह के पूर्व ही अभयरुचि को किसी कारणवश वैराग्य हो जाता है और वह दीक्षा ग्रहण कर लेता है। यह देख अभयमति भी उसके साथ दीक्षा ले लेती है।

४] समराइच्चकहा के प्रधान पात्र परवर्ती यशोधर कथा मे परिवर्तित रूप मे मिलते हैं। इस प्रकार उक्त अन्तरो के होने पर भी घटनाओं की सदृशता देखकर तथा अन्य किसी दूसरी रचना के न मिलने तक स्वतन्त्र विकसित यशोधरकथा के लिए समराइचकहा एक आधार ग्रन्थ माना जा सकता है।

यशोधर आख्यान के अवयव और उनके स्रोतों का अनुमान—

यशोधर-आख्यान निश्चयतः एक लोकाख्यान है, जिसका मूलाधार नायिका का

किसी अभीष्ट प्रिय से प्रेम करना है। जैन कवियों ने इस मूल लोकाख्यान को ग्रहणकर उसे अहिंसक बनाने के लिये प्रतिपक्षी धर्म हिंसा, बलि, मांसाहार आदि की समीक्षा करते हुए उसे श्रमण संस्कृति के अनुकूल ढाँचे मे ढालने का श्लाघनीय प्रयास किया है। यशोधर-आख्यान के अवयव अथर्ववेद, उपनिषद, अर्धमागधी-आगम-साहित्य एवं बृहत्कथा आदि ग्रन्थों मे उपलब्ध होते हैं। अतः किसी भी सुधि अन्वेषक का यह अनुमान सर्वथा भ्रान्त नही माना जा सकेगा कि यशोधर की कथा एकाएक इस अभिजात्य रूप को प्राप्त नहीं हुई है। इस आख्यान मे मन्त्रतन्त्रवाद, शक्तिपूजा बलिदान एवं पुनर्जन्म सम्बन्धी सिद्धान्त प्रमुखरूप से समाहित है।

बलिदान और शक्तिपूजा का प्रचार आर्यों के समय मे तो हुआ ही किन्तु आर्यों के आगमन के पूर्व भी शक्तिपूजा द्रविडों मे प्रचलित थी। पर यह निर्णय करना शक्य नहीं है कि इस पूजा का रूप हिंसक था या अहिंसक। शक्ति के समक्ष नरबलि और पशुबलि दोनो के प्रचार की सिद्धि आर्य-साहित्य से होती है। अथर्ववेद मे चमत्कारी मन्त्रतन्त्रवाद के साथ नरबलि और पशुबलि द्वारा अभीष्ट मनोरथों की सिद्धि का कथन आया है।

जैन वाङ्मय मे देवी के समक्ष नरबलि का कथन 'तरगवइकहा' मे उपलब्ध होता है। 'तरगवईकहा' मे बताया गया है[1], कि तरगवती अपने प्रिय पद्मदेव के साथ नगर छोड़कर ग्रामान्तर के लिये चल पडी। वे दोनों अपने जन्म-जन्मान्तर के प्रेम को सार्थक बनाने के लिए मध्यरात्रि मे निर्जन पथ पर चल पडे। चलते-चलते जब वे किसी घने जगल मे पहुँचे तो वहाँ पल्लीपति ने कात्यायनी देवी की पूजा के निमित्त नरबलि की योजना की थी तथा इस नरबलि के हेतु पद्मदेव को पकड़ लिया।

'णायाधम्मकहाओ' मे भी दो माकदीपुत्रो का आख्यान आया है जिसमे रत्नदीपादेवी के कृत्यों का वर्णन है।[2] इन कृत्यों से भी नरबलि प्रथा का समर्थन होता है। अतः यशोधर आख्यान मे चण्डमारी देवी को प्रसन्न करने के हेतु नरबलि की तैयारी और उस बलि के लिये क्षुल्लक युगल का पकड़ा जाना उक्त आख्यानों के तुल्य ही है। 'समराइच्चकहा' मे हरिभद्र ने तरंगवती के समान कात्यायनी देवी का ही उल्लेख किया है[3]। अतः यह अनुमान सहज मे ही लगाया जा सकता है कि यशोधर कथा के विकसित बीजों मे कात्यायनी या चण्डमारी देवी को प्रसन्न करने के लिये नरबलि का विधान और तदर्थ किसी मुनि या त्यागी का पकड़ा जाना और भवविरक्ति का कारण पूछे जाने पर आत्मकथा का निवेदन करना, यह प्राचीन परम्परा ही है। इस परम्परा को यशोधर-चरित के सभी निर्माताओं ने प्रायः ज्यों के त्यों रूप मे ग्रहण कर लिया।

---

१ हे० हरिभद्र का प्राकृत कथा साहित्य—(डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री कृत) (वैशाली, १९६५) पृ० ३६

२ णायाधम्मकहाओ– नौवाँ अध्ययन (पूना, १९४०)

३ हरिभद्र का कथा साहित्य– पृ० ३३७

यशोधर चरित का दूसरा उपकरण भैरवानन्द है। भैरवानन्द ही नरबलि के लिये प्रेरणा देता है। भैरवानन्द का विकास सम्भवतः हर्ष की (६४८ ई०) रत्नावलि-नाटिका के 'ऐन्द्रजालिक' से माना जा सकता है। भैरवानन्द के समान ऐन्द्रजालिक भी अपने को सर्वशक्ति सम्पन्न एवं असम्भव कार्यों को भी शक्य कर सकने वाला बतलाता है। वह कहता है कि पृथ्वी, आकाश, पर्वत और समुद्र मे जो भी गुह्य से गुह्य बातें हैं उनका भी मैं पता लगा सकता हूँ। वह अपनी शक्ति का परिचय देने के लिये आकाश मे ब्रह्मा, विष्णु, महेश, इन्द्र सिद्धगण एवं नाचती हुई अप्सराओं को दिखाता है[1]।

कर्पूरमञ्जरी[2] मे भी भैरवानन्द का वैसा ही रूप आया है जैसा यशोधराख्यान में। अतः भैरवानन्द के रूप-विकास मे अथर्ववेद के अभिचार-सूक्तों का योगदान भी यदि स्वीकार किया जाय तो अनुचित न होगा। इस वेद के १२वे काण्ड मे मारण, मोहन और उच्चाटन सम्बन्धी क्रियाओ का वर्णन आया है। इन क्रियाओं का समावेश प्रायः भैरवानन्द के रूप मे उपलब्ध होता है। अतः यशोधर-कथा के लेखकों ने मनोरंजन, चमत्कार और कुतूहल के सृजन हेतु भैरवानन्द को उपस्थित किया है। अतएव स्पष्ट है कि द्वितीय अवयव का विकास भारतीय वाङ्मय मे क्रमशः हुआ है और 'यशोधर चरित' के रचयिताओं ने कथा की गति को हिंसा के दोष और अहिंसा के गुणो की ओर मोड़ने के लिये उक्त तथ्य को ग्रहण किया होगा।

यशोधर आख्यान के रचनाओं का लक्ष्य केवल अनुरंजन करना ही नहीं है उनका यह आख्यान सोद्देश्य है। अतः फलोपभोक्ता आत्मा का अस्तित्त्व अनेक जन्म-जन्मान्तरों मे सिद्धकर उसकी अजरता और अमरता की उद्घोषणा करना है। अपने इस उद्देश्य की सिद्धि के लिये उन्होंने पूर्व पक्ष के रूप मे चार्वाक सिद्धान्त को उपस्थित किया है तथा भूतचैतन्यवाद की समीक्षा की है। भूतचैतन्यवाद का प्रचार अति प्राचीन युग मे वर्त्तमान था[3]। दिव्यावदान पातंजलमहाभाष्य, बार्हस्पत्य सूत्र, बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र, गौतमसूत्र, जैमिनीय सूत्र, दीघनिकाय, रामायण, पद्मपुराण, विष्णु-पुराण, सर्वसिद्धान्तसंग्रह (शंकर) रायपसेणिय, समराइच्च कहा, महापुराण (जिनसेन कृत) प्रभृति ग्रन्थों मे पूर्वपक्ष के रूप मे जिन सिद्धान्तों को उपस्थित किया गया है उन सिद्धान्तों की एकरूपता के कारण यह माना जा सकता है कि इन सब ग्रन्थों

---

१ किं धरणिए मिअंको आआसे महिहरो जले जलणो।
मज्झण्हम्हि पओसो दाविज्जइ देहि आणत्तिं ॥
मज्ज पइण्णा एसा जं जं हिअएण इहसि संदट्ठं।
तं तं दंसेमि अहं गुरुणो मन्तप्पभावेण ॥
हर्ष कृत रत्नावली नाटिका ४/८-९

२ दे० कर्पूरमंजरी १/२२-२५ (बम्बई, १९६०) प्रो० एन० जी० सरु द्वारा सम्पादित

३ विस्तृत जानकारी के लिये दे० 'चार्वाक दर्शन की शास्त्रीय समीक्षा'—ले० डा० सर्वानन्द पाठक—(चौखम्बा, वाराणसी, १९६५) पृ० १२५-१९५

के प्रणेताओं ने चार्वाक के किसी मूल ग्रन्थ को पढ़कर तुल्य उदाहरण एवं तर्क ग्रहण किये हैं। अतः यशोधर कथा मे पुष्पदन्त एव रइधू ने तलवर एव सुदत्त मुनि के बीच सवाद प्रस्तुत कर भूतचैतन्यवाद का निरसन और आत्मतत्त्व की सिद्धि की है।

पात्रकल्पना की दृष्टि से यशोधर चरित की नायिका और नायक लोककथाओं से गृहीत हैं। 'समराइच्चकहा' मे जिसे नयनावलि कहा गया है उसीको सोमदेवसूरि, पुष्पदन्त एव रइधू ने अमृतमति कहा है। अमृतमति या नयनावलि के कार्यों मे विरोधाभास है। नाम नयनावली और कार्य अन्धावली का! इसी प्रकार नाम अमृत-मति और काम विषमति का, जो देवोपम सर्वगुणसम्पन्न एवं बलिष्ठ पति यशोधर को भी विष खिलाकर मार डालती है। अनेक लोककथाओ मे ऐसे विरोधाभास उपलब्ध होते हैं। अतः यशोधर चरित के लिये गृहीत पात्रों की यह नामावलि विरोधी कार्यों के दिखलाने के लिये सम्भवतः लोककथाओं से ग्रहण की गई होगी।

साहित्यशास्त्र का एक सिद्धान्त नादानुकरण है। इस सिद्धान्त के अनुसार पात्रों के नाम क्रियाकलापों के अनुसार अथवा आख्यान मे तनाव घटित करने के लिये क्रिया-कलापों से ठीक विपरीत कल्पित किये जाते है। धर्मकथा लिखनेवाला लेखक लोककथा को रोचक बनाने के लिये नादानुकरण सिद्धान्त का प्रायः निर्वाह करता है। यह प्रवृत्ति हमे समस्त आख्यान-साहित्य मे उपलब्ध होती है। यही कारण है कि वसुदेवहिण्डी, तरगवती, णायाधम्मकहाओ, समराइच्चकहा, वृहत्कथाकोष जसे ग्रन्थों मे ही नहीं अपितु सस्कृत के अनेक नाटकों मे भी पात्रों के नामकरण के लिये उक्त सिद्धान्त को व्यवहार मे लाया गया है। अतः कवि रइधू ने पूर्व परम्परा से प्रथित नामों को ही अपनाया है। नामो मे आचार्य हरिभद्र और सोमदेव के नामों मे अन्तर अवश्य है पर नादानुकरण का सिद्धान्त दोनों ही जगह विद्यमान है।

जैनागमों मे हिंसा के चार भेद बताये गये हैं—संकल्पी, आरम्भी, उद्योगी और विरोधी। गृहस्थ को इन चारों प्रकार की हिंसाओं का त्याग करना चाहिये पर जो पाक्षिक श्रावक है, वह सकल्पी हिंसा को छोड़ शेष तीन प्रकार की हिसाओं का यत्किञ्चित् सेवन करता है। सकल्पी हिंसा अनेक जन्मो तक कष्ट और दुख का कारण बनती है। इस उद्देश्य की सिद्धि के लिये ही यशोधर कथा का आख्यान लिखा गया। लेखकों ने आचार और सिद्धान्त ग्रन्थों से अहिंसा तत्त्व को ग्रहण कर आख्यान का रूप दिया है।

साधारणतः समस्त जैन चरित और आख्यान ग्रन्थों मे पूर्वभवावलि का प्रयोग पाया जाता है। प्रत्येक भव का आख्यान किसी विशेष स्थान, काल और क्रिया की भूमिका मे पट-परिवर्त्तन करता है। जिस प्रकार नाटक मे पर्दा गिरकर या उठकर सम्पूर्ण वातावरण को परिवर्त्तित कर देता है, उसी प्रकार चरित काव्य मे एक जन्म की कथा अगले भव की कथा आने पर अपना वातावरण, स्थान और काल को परिवर्त्तित कर देती है। अतः स्पष्ट है कि जिस प्रकार नाटक की पूर्णता समस्त अकों के आख्यान द्वारा होती है, उसी प्रकार जीवन की साधना भी किसी एक भव मे पूर्ण नहीं

होती है। इसके लिये उसे अनेक जन्म ग्रहण करने पड़ते है और क्रमशः विकसित होती हुई साधना अनेक भवो मे पूर्णता को प्राप्त होती है। अतः जैनचरित-काव्यों की यह एक प्रधान टैकनीक है कि उसमे अनेक भवों के आख्यानों को घटित या कथित रूप मे उपस्थित किया जाता है। जहाँ महाकाव्योचित कथानक होता है, वहाँ कथितरूप में पूर्व भवावलि आती है और जहाँ कथारूप मे चरित को ग्रहण किया जाता है वहाँ घटित और कथित दोनों रूपों मे आती है। प्रस्तुत यशोधर चरित मे पूर्वभवावलि के अकन मे निम्न उद्देश्य हो सकते है :—

१. कर्मफल की अनिवार्यता दिखलाने के लिये पुनर्जन्म का विवेचन।

२. साधना की पूर्णता किसी एक जीवन मे सम्भव नहीं, इसके लिये कई जन्मों की आवश्यकता का प्रदर्शन, तथा

३. आत्मोत्थान सहजसाध्य नहीं, अतः इसके लिये अनेक भवो तक प्रयास करने की अनिवार्यता।

श्री जैन-सिद्धान्त-भवन और छः माह का कार्य विवरण

सूर्य उदित होता है और अस्त हो जाता है। तारे आकाश मे अपनी अनुपम आभा बिखेर कर लोगों को मुग्ध करके प्रातःकाल होने के पहले ही लुप्त हो जाते हैं। पर पुस्तकालय ऐसा सूर्य, ऐसा तारा है जो उदय काल से लेकर अनन्तकाल तक अपनी आभामयी किरणों से अज्ञानान्धकार मे पड़े हुए व्यक्तियों को प्रकाश प्रदान करता है। अधखिली कलियों को पूर्ण मुस्कान प्रदान करता है तथा पूर्ण विकसित पुष्पों को चिरकाल तक विकसित रखकर दूसरों को भी खुशी से जीवन यापन करने का रास्ता दिखाता है। श्री राजर्षि देवकुमार जी जैन द्वारा संस्थापित श्री जैन-सिद्धान्त-भवन ग्रन्थागार इसी प्रकार का एक पुस्तक भडार है जो अपने उदयकाल से आजतक सैकडों को प्रकाश देता आ रहा है और देता जायगा। लोग इसके उत्तुङ्ग भवन, मनोरम ग्रन्थों का दर्शन कर मन्त्र मुग्ध हो जाते हैं। इसके ग्रन्थागार मे ऐसे अनुपम रत्न छिपे हुए हैं जिनकी तलाश में लोग परेशान रहते हैं। यह एक ऐसा अगाध समुद्र है जिसमें हीरे हैं, जवाहर हैं और हैं अनन्त मोती। जो गोताखोर इसमे गोता लगाता है वही इसकी अक्षय सम्पत्ति को प्राप्त करने में समर्थ हो पाता है। इसमे प्रतिवर्ष, प्रतिमाह नित्य नूतन कार्य होते ही रहते हैं। जून मास मे श्रुत पंचमी पर्व बड़े ही रोचक एव प्रभावशाली ढंग से मनाया गया। भाद्रपद मास मे पर्युषण के उपलक्ष्य मे प्रतिदिन दोपहर मे शास्त्र सभा हुई जिससे ग्रन्थागार की वृद्धि हेतु ७४ रु० की आय हुई। आश्विन से कार्तिक तक हुए शाहाबाद हिन्दी साहित्य सम्मेलन के कार्यक्रमों से इसने हिन्दी की अभिवृद्धि मे योग दिया।

इसी ग्रन्थागार की सहायता से मगध विश्वविद्यालय गया से श्री प्रो० गदाधर सिंह जी, बाढ कालेज वाले ने पी-एच० डी० की महत्त्वपूर्ण उपाधि प्राप्त की। तथा श्री महेन्द्र कुमार जैन एवं श्री मुकुट बिहारी लालजी भी पी-एच० डी० के लिए कार्य कर रहे हैं।

नवम्बर मास मे प्राच्य विद्या संशोधनालय, मैसूर के निदेशक महोदय ने अपने तीन शोध कार्यकर्ताओं के साथ यहा रहकर ग्रन्थभंडार का अवलोकन किया तथा इसमें ताड़ पत्रीय ३८ ग्रन्थों के चित्र लिये हैं। उन चित्रों को बढ़ाकर वे अपने ग्रन्थागार में रखेंगे तथा एक एक प्रति इस ग्रन्थागार को भी प्रदान करेंगे।

प्राच्य विद्या संशोधनालय मे चित्रित होकर गये ग्रन्थों की सूची निम्न प्रकार है।

क्रम सं०	ग्रन्थनाम	लेखक	दशा	लिपि	भाषा	पत्रा	श्लोक
१	पंचतन्त्र		पूर्ण	कन्नड	कन्नड	७८,	४०००
२	औषधिकोष		अपूर्ण	"	संस्कृत	१३४,	३०००
३	नागवर्मनिघण्टु	नागवर्म	पूर्ण	"	"	१७६,	३८००
४	बाहुबलि चरितम्		"	"	कन्नड	१७०,	४०००
५	सूपशास्त्र		पूर्ण	"	"	४३,	१०००
६	श्रीपालचरित्र		अपूर्ण	"	"	३२,	७००
७	कर्नाटक व्याकरण	नागवर्म	अपूर्ण	"	"	३३,	६००
८	आचार्यभक्ति		पूर्ण	"	"	६,	२००
९	पहहरत्त चरित्र		"	"	संस्कृत	१३,	२५०
१०	उपासकसंस्कार	पद्मनन्दी	"	"	"	४,	७०
११	भजनसंग्रह		"	"	"	१७,	३००
१२	कन्नडगीता		"	"	कन्नड	१३,	४००
१३	ज्ञानभानुदय	हस्तिमल्ल	"	"	संस्कृत	२५,	७००
१४	चन्द्रप्रभपुराण	अग्गलदेव	"	"	कन्नड	१६६,	६०००
१५	बर्द्धमानपुराण	वाणीवल्लभ	"	"	"	६६,	५२००
१६	आदिपुराण टिप्पणी		"	"	संस्कृत	१२२,	७०००
१७	श्रीरामचरितम	पद्मनाभ	"	"	कन्नड	१५७,	१०,०००
१८	विक्रमार्जुन विजय,	गुणार्णव (पम्प)	"	"	"	१५७,	५२००
१९	ईश्वरवाद		"	"	संस्कृत	४६,	२५००
२०	जिनगुणस्तव आदि		"	"	"	११,	८००
२१	जिनेन्द्रस्तुति		"	"	"	६,	३००
२२	चन्द्रनाथ चरित्र	शलिवाहन १५६५	"	"	"	३१९,	८६००
२३	पार्श्वनाथ चरित्र		"	"	कन्नड	३५,	१५००
२४	वर्द्धमान चरित्र	असग	"	"	संस्कृत	३२,	३०००
२५	न्यायमकरंद विवेचन	श्रीमुक प्रकाश मुनि	पूर्ण	"	"	३५,	५७००
२६	वर्द्धमानचरित्र	असग	अपूर्ण	"	"	२६,	१७००
२७	न्यायरत्न	मणिकान्त मिश्र	पूर्ण	"	"	३३,	१६००
२८	काश्यपीशिल्प	कश्यप	"	"	"	१००,	५३००
२९	श्रावकाचार	माघनन्दी	"	"	कन्नड	६४,	५६००
३०	कामना कालग	नागचन्द्र	पूर्ण	कन्नड	कन्नड	१३,	२५०
३१	अकलंकस्तोत्र		"	"	संस्कृत	४,	५०
३२	जिंनमुनितनया	"	"	"	कन्नड	९,	२५०
३३	कौमुदी चरित्र	नीलकान्त	"	"	"	६९,	१०००

श्री जैन-सिद्धान्त-भवन में आगत ग्रन्थों की नामावली

(१) विवेक और साधना (२) श्रीमद्भागवत् गीता (३) विश्वभारती और उसकी संस्थाएं (४) बौद्धधर्म के सन्देशवाहक (५) पइजनिया (६) गुरुभक्ति (७) Selection from Gandhiji (८) निर्वाण के पथ पर (९) श्री बाहुबलि स्तोत्र (१०) कल्याण कल्पद्रुम (११) Profiles of Nehru (१२) यशस्तिलकचम्पू (१३) जयपुर (खनिया) तत्त्वचर्चा २ भाग (१४) संस्कृत सामायिक पाठ (१५) मन्दिरवेदी प्रतिष्ठाविधि (१६) जैन सा० का इतिहास (१७) तत्त्वार्थसूत्र (१८) द्रव्यसंग्रह (१९) रत्नत्रय विधान (२०) Sanmati Sutra and Siddhasena (२१) जीवन यात्रा (२२) ध्यान कैसे करें (२३) आदिकृषि शिक्षक भगवान आदिनाथ (२४) सर्वोदय तीर्थ (२५) सती द्रौपदी (२६) मौर्य साम्राज्य के जैन वीर (२७) भगवान कृष्ण (२८) सूर्य की उड़ान (२९) क्रान्ति बीज (३०) नये संकेत (३१) सत्य से अज्ञात सागर का आमन्त्रण (३२) अमृतकण।

सुबोध कुमार जैन
मंत्री

नेमिचन्द्र जैन
बी० ए० (प्रतिष्ठा), साहित्याचार्य

THE JAINA ANTIQUARY

Vol. XXIV DECEMBER 1968 No. 2

"श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादामोघलाञ्छनम्
जीयात् त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥"
[अकलंकदेव]

Editors

Dr. Jyoti Prasad Jain M. A , Ph. D.

Dr. Nemi Chandra Shastri, Jyotisacharya
M. A., Ph. D., D. Litt.

PUBLISHED BY
Sri Subodh Kumar Jain, Secretary
SHRI DEVKUMAR JAIN ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE
[Shree Jain Siddhant Bhawan]
ARRAH : BIHAR : INDIA

ANNUAL SUBSCRIPTION :
Inland Rs. 10-00 Foreign Rs. 15-00] [Single Copy Rs. 5-50

CONTENTS

Concept of God and Jain Philosophy

Sri S. P. Singh,
Magaḍh University, Gaya

It is interesting to note that though Jainism is a religion of an important type, it does not believe in God or Īśvara in the popular sense of the term. The Naiyāyikās think that since the world is of the nature of an effect (kārya) it must have been created by an intelligent agent which is God. This argument however does not find favour with the Jains. He asks, "What does the Naiyāyikā mean when he says that the world is of the nature of an effect ?" Does he mean by "effect", (1) that which is made up of parts (sāvayava), or (2) the co-inherence of the causes of a non-existing thing, or, (3) that which is regarded by anyone as having been made, or, (4) that which is liable to change (vikāsitvam). Again, there is confusion in the notion of being "made up of parts". If it means existence in parts, then the class-concepts (sāmānya) existing in the parts should also be regarded as effects, and hence destructible, but the Naiyāyikās regard these as being partless and eternal. If it means "that which has parts", then even ākāśa has to be regarded as "effect", but the Naiyāyikā regards it as eternal. Similarly other alternatives are untenable. By "effect" one cannot mean "co-inherence of the causes of a thing which were previously non-existent", for in that case one could not speak of the world as an effect, for the atoms of the elements of earth, etc., are regarded as eternal. If "effect" means "that which is regarded by anyone as having been made", then it would apply even to space, for when a man digs the ground he thinks that he has made new space in the hollow which he dug. If "effect" means "that which is liable to change", then one could suppose that God was also liable to change and he would require another creator to create him and he another,

and so on *ad infinitum.*[1]

Moreover by "effects" we mean those things which happen at some time and do not do so at other times. But the world as a whole exists always. If it is said that things contained within it such as trees, plants, rivers, etc. are "effects", then that would apply even to this hypothetical God, for, his will and thought must be diversely operating at diverse times and these are contained in him. He thus also becomes a created being by virtue of that. In that case even atoms would be "effects", for they also undergo changes of colour by heat.

So we see that the world cannot be an effect in any of the logical senses to necessitate the existence of God as a cause. But in order to examine the problem in all aspects let us grant for the sake of argument that the world as a whole is an "effect". And since every effect has a cause the world also as a whole has a cause. But this does not mean that the cause is an intelligent agent, as God is supposed to be. If it is argued that he should be regarded as intelligent on the analogy of human causation, then he should also be regarded as imperfect as human beings If it is argued that the world as a whole is not exactly an effect of the type produced by human beings but is similar to those, this will lead to no logically necessary inference. Water-vapour is similar to smoke, but fire cannot be inferred on that strength. If it is said that this is so different an effect that from it the inference is possible, though nobody has ever been seen to produce such an effect, well then, one could also infer on seeing old houses ruined is course of time that these ruins were produced by intelligent agents. For these are also effects of which we do not know of any intelligent agent, for both are effects, and the invisibility of the agent is present in both cases. If it is said that the world is such that we have a sense that it has been made by some one, then the question will be, whether

1. See *Tarkarahasyadīpikā* by Guṇaratna.

you infer the agency of God from this sense or infer the sense of its having been made from the fact of its being made by God. Here you are involved in fallacy of vicious circle—*anyonyāśraya.*

Let us for the sake of argument again grant that the world was created by an agent, then such an agent should have a body, for we have never seen a bodiless intelligent creator. If it is said that we should take up only its general condition of agency, namely, that the agent is intelligent and leaves out other things, then it would not be acceptable, for agency is always known to be associated with some kind of body. It is impossible to think of an agent without a body. If you come up with the instances of other kinds of effects such as the shoots of seeds growing in the fields, they would not apply in this case for it will be found that these had no intelligent agents behind them to create them. If it is said that these are also made by God, then you have an argument in circle *(Cakraka)*, for this was the very matter which you sought to prove. Even then if it be held for the sake of argument that God exists it may be asked : Does his mere abstract existence produce the world ? If yes, then in that case, the abstract existence of a potter may also create the world, for the condition of abstract existence is the same in both cases. The question is : Does he produce the world by knowledge and will ? But that is impossible, for there cannot be any knowledge and will without a body. Again, does he produce the world by physical movement or any other kind of movement ? In any case it is impossible to think of a movement without a body.

For further argument let us suppose that a bodiless God can create the world by his will and activity. But it would lead to many unanswerable questions. Did he take to creation through a personal whim ? In that case there would be no natural laws and order in the world. Did he take to it in accordance with the moral actions of men ? Then he is

guided by a moral order and is not independent. Is it through mercy that he took to creation ? Well then, we think there should have been only happiness in the world. And if it is said that it is by the past actions of men that they suffer pains and enjoy pleasure, and if men are led to do vicious actions by past deeds which work like blind destiny, then such a blind destiny might take the place of God. If he took to creation as mere play, then he might be taken to be a child who did things without a purpose. If it was on account of his desire to punish certain people and favour others, then he must harbour favouritism on behalf of some and hatred against others. If the creation took place simply through his own nature, then, what is the good of admitting him at all ? You may rather say that the world came into being out of its own nature. It is also preposterous to suppose that one God without the help of any instrument or other accessories of any kind, could create this world. This is against all experience

Let us again admit for the sake of argument that such a God exists. But the difficulty is that you can never justify the adjectives with which you wish to qualify him. Thus you say that he is eternal. But since he has no body, he must be of the nature of intelligence and will. But this nature must have changed in diverse forms for the production of diverse kinds of worldly things, which are of so varied a nature If there were no change in his knowledge and will, then there could not have been diverse kinds of creation and destruction. Destruction and creation cannot be the result of one unchangeable will and knowledge. Moreover it is the character of knowledge to change, if the world is used in the sense in which knowledge is applied to human beings, and surely we are not aware of any other kind of knowledge. You say that God is omniscient, but it is difficult to suppose how he can have any knowledge at all, for as he has no organs he cannot have any perception, and since he cannot have any perception he cannot have any inference either. If

it is said that without the supposition of a God the variety of the world would be inexplicable, this also is not true, for this implication would only be justified if there were no other hypothesis left. But there are other suppositions also. Even without an omniscient God you could explain all things merely by the doctrine of moral order or the law of karma. If there were one God, there could be a society of Gods too. You think that if there were many Gods, then there would be quarrels and differences of opinion. This is like the story of a miser who for fear of incurring expenses left all his sons and wife and retired into the forest. When even ants and bees can co-operate together and act harmoniously the supposition that if there were many Gods they would have fallen out, would indicate that in spite of all the virtues that you ascribe to God you think his nature to be quite unreliable, if not vicious.

Thus in whichever way, the Jains assert, when one tries to justify the existence of God he finds that it is absolutely a hopeless task. The best way then is to dispense with the supposition altogether.[1]

II

Jainism, however, preserves the qualities of God in another way. According to it there is no creation of the world, nor is there any Creator necessary to explain the nature of the world. After completely conquering all the *Karmas* and destroying all the effects of wordly consequences, the self exists in its supreme purity as *siddhparameṣthin*, endowed with the qualities of infinite perception (ananta-darśana), infinite knowledge (ananta-jñāna), infinite bliss (ananta-ānanda), and infinite power (ananta-Śakti). This liberated soul with infinite qualities is the conqueror of *saṁsāra*, is the *jina*, and he serves as the ideal to be aimed at by all persons who desire to escape from the cycle of births

1. See *Saddarśanasamuccaya*, Guṇaratna on Jainism, pp. 115-124

and deaths characteristic of saṁsāra. The scriptures embodying the knowledge of the ultimate Reality are periodically revealed for the benefit of mankind by the *tīrthankaras* whose status corresponds to that of the founders of various other religions, or to the conception of the *avatāras* of Hinduism. After destroying the most powerful of karmic bondage, the tirthankara attains omniscience in this world. He becomes entirely free from the wants and desires - characteristic of human beings. Establishing his own self in its purity, uncontaminated by the defects of the body which still clings to him, filled with universal love and mercy for all living beings, the tirthankara spends some time in this world with the object of propounding the *dharma* for the benefit of the jīvas that are still entangled in *samsāra* After achieving his own object in life and becoming endowed with knowledge, power and bliss of infinite magnitude, the arhat wanders over the country propounding the *dharma* and defining the path of salvation so that others may also have the benefit of libration from *samsara*.

III

The entire diversities of the world can be divided into two parts Jīvas and Ajīvas. The nature of the jīva is *Cetana*. It has the essential characteristics of perception and knowledge. In itself, it is incapable of being measured by material units. In the world it is always found associated with a body as an organised being, and has all the characteristics of a living being associated with a body and other sense-organs. The jīva as an active agent acts as the operative cause of its own *karmas* and in turn enjoys the fruits of such *karmas* Hence it is a knower (jñātr), an actor (kartṛ), and an enjoyer (bhoktr). It has knowledge of objects ; it acts either to possess them or to avoid them ; and, as a result of its action, is able to enjoy the fruit thereof. Thus it is endowed with the triple nature of consciousness—conation, cognition and affection.

In this living world life is found always in association with matter. The association of jīva with body is an important characteristic of the concrete living world. Jīva in association with its body is quite different from Jiva in its pure state. The latter is the pure ātman and the former a *saṁsārē jīva*. This samsārè jīva, in association with its appropriate body, is said to be of different grades of existence. Jīvas, in this world, are classified according to their development. Jain philosophy divides the jīvas of the world according to the principle of development of the sense-organs. The lowest class of jīvas, consists of *ekendrıya* jīvas, or jīvas having only one sense-organ. Next higher to this one *duīndrıya* jīva, or jīvas having two sense-organs. Then higher above, we have jivas with three *indriyas*. Then there are jīvas with four *indriyas*, then *pañcendriya* jīvas or jīvas with five sense-organs, and lastly, *samanaska*, i e., *pañcendriya* jivas with *manas* (mind). The first class refers to the vegetable kingdom—trees and plants, which are endowed with only one sense-organ—the awareness of touch. In addition to the recognition of the botanical world as a part of the biological world, the Jain philosophy speaks of sūkṣma ekendriya jivas, minute microscopic organisms endowed with only one sense-the sense of touch. These generally exist in other bodies and also in earth, water, air and light, on account of which such jivas are called *pṛthvi-kāyıka*, *ap-kāyıka*, *Vāyu-kāyıka* and *tejas-kāyika*. This doctrine of sūksma ekendriya jiva with their respective places of existence is not any kind of animism as some have taken it to be. Proceeding in the series worms represent the second class of organism with two senses — touch and taste. Ants represent the third class with touch, taste and smell. Bees represent the fourth class with sight in addition to the three. Higher animals represent the fifth class having in addition the sense of hearing. Of these classes man represents the highest, having mind in addition to the five senses.

Again, from the point of view of *gatis*, jivas are divided into four groups : *devas* or divine beings, *naras* or human

beings, *nārakas* or denizens of hell, and *tiryaks* or the lower animals and the plants. These four beings constitute samsāra, which is the result of *kārmic* bondage, according to which, a particular jiva will be born in any one of the gatis. *Mokṣa* consists in escaping from the Samsāric cycle of births and deaths in any one of these four *gatis* and reaching that safe haven where there is no birth and death The jiva that reaches this stage beyond samsāra attains the goal and realises the Truth. It is pure jiva or ātman, otherwise known as *siddh* jiva. As long as a jiva is in samsāra, it is bound by kārmic shackles which lead to the building up of a body for it, and the purity of its nature and strength of knowledge have no chance of complete manifestation. Its knowledge is limited, and nature deformed, according as it is bound by various *karmas* Since there is no scope for its pure nature to manifest itself, it mainly depends upon the sense-organs as to instruction and acquiring knowledge, and its life is mainly determined by its environment consisting of objects presented to the senses. Naturally it is attracted by the pleasures derived from the sense objects and repulsed by contrary feelings. Till the proper time comes, when it is able to realise its heritage of nobility and purity, it remains immersed in these sense pleasures which only make it move from one birth to another from one *gati* to another, in an unending series of births and deaths

According to this conception, the building up of the kārmic body forms the foundation for life in samsāra and the disintegration of the kārmic body constitutes the final liberation of the jiva. The process of building up of the kārmic body and the plan of breaking it up are important aspects of metaphysical truth. Jiva and ajiva, the primary entities, are brought together to build up the body appropriate to each jiva in the following process: *Āsrava*, which means 'flowing in of kārmic molecules that are attracted by a jiva, according to its characteristic psychic experience, is the main basis of the building up of the kārmic body, which, like the cocoon of a

silk-worm, surrounds the jiva and acts as an impediment against the free manifestation of its intrinsic qualities. Āsrava leads to the next stage *bandh*, when the kārmic matter gets settled, or fixed up, in the kārmic body. This *karma*—bondage is of various intensity and duration. So long as the jiva is not alive to its own intrinsic properties, and so long as it identifies itself with objects alien to itself, the building up of the kārmic cocoon goes on interminably. But when the jiva realises its nature as distinct from the material world, it endeavours to extricate itself from the trammels of saṁśara, the root cause of which is the kārmic body.

The first step to free oneself from karma, is called samvara, putting a stop to the inflow of kārmic matter. This is done by developing an appropriate mental attitude characterised by freedom from the attractions of sense objects and concentration upon one's own nature. In other words yogic meditation or tapas is the necessary condition for preventing the flowing in of fresh kārmic matter. When this is achieved, the Yogin turns his attention to the kārmic body. By concentrated attention and endeavour to realise one's own true nature through *tapas*, the bondage of already deposited kārmic matter is loosened and finally shaken off. This process by which the kārmic body gradually gets disintergrated by the attack on its intensity and duration is technically called *nirjarā*. When the *āsrava* of new kārmic matter is out by saṁvara, and the old kārmic matter, already present crumbles. and disintegrates through *nirjarā*, the kārmic body gradually gets attenuated and finally disappears.. Side by side, the intrinsic qualities of the ātman get expressed more and more, till it shines in full luminosity, in infinite greatness and infinite glory, which state represents the final libration or *moksa*. Then the sāṁsāric jiva, by the process of destroying all the *karmas*, becomes Paramātman.

Thus Jainism does not believe in any one God as a creator and destroyer of the world. According to it every jiva is a potential God and the whole is a pluralistic set up of the Jivas and the Ajivas. ● ●

The Early Phase of Jaina Iconography

R. C. Sharma,
Assistant Curator, State Museum, Lucknow.

As Varahamihira speaks 'the distinguishing features of a Jina figure are its long hanging arms, the Srivatsa symbol, the mild form, youthful body and nudity' :-

आजानु लम्बबाहु श्रीवत्साङ्कः प्रशान्तमूर्त्तिश्च ।
दिग्वासास्तरुणो रूपवांश्च कार्योऽर्हतां देव ॥

(Brihatsamhita Ch. 58 Vs 45)

These characteristics are almost common in all Tirthankara images of all periods.

Traditionally the antiquity of image worship in Jainism is associated with the origin of the religion which is said to have been founded by Rishabhanatha, the first Tirthankara. The gap between the 18th Jina (Aranatha) and the 19th Jina (Mallinath) is said to have been of one thousand crores of years and the period of the earlier Tirthankaras has not been given in the duration of years Thus on the basis of the traditions we can not trace the antiquity of image worship in Jainism.

Historically too the prevalence of the images can not be put back with the origin of the creed. Pārśvanāth the 23rd Tirthankara is regarded as a historical person and his life time has been assigned in the 9-8th century B.C He was responsible for giving birth to Jainism. His successor was Mahavira, the 24th and the last Tirthankara who flourished in the 6th century B.C. The archaeological remains of such an early period (pertaining to Jainism) have not come to light and therefore, it is not possible to establish the relationship of the image worship with the foundation of creed in the present stage of our knowledge.

If the nude stone torso discovered at Lohanipur, Patna, is assumed as the image of a Jaina monk, it becomes the earliest image of the Jaina statuary. From its typical polish, scholars are generally inclined to place it in the late Maurya or early Sunga (3rd-2nd century B.C) period. It would then also fall in the catagory of one of the earliest mound images of India. As Dr. A. M. Ghatage observes, "Its nudity, the stiff straight pose of its arms hanging down by its sides indicative of Kayotsarga attitude characteristic of the Jainas, and its general outlook unmistakably prove that it was originally the image of one of the Tirthankaras" (The Age of Imperial Unity p. 425). But for this piece archaeology is silent for about 200 years and it is from the 1st cent. A. D. that the process of manufacture of the Jaina icons appears to be a regular feature.

We, however, come across an epigraphic evidence in the Hathigumpha inscription of king Kharavela of the 1st century B.C., giving us a testimony of the re-installation of an image of a Tirthankara, in Kalinga This image as the inscription informs, was removed 300 years ago by the king Nanda of Magadha. On the basis of this document the image which was brought back by Kharavela should be dated at least in the 4th century B.C. The Khandagiri and Udayagiri caves which were excavated in late 1st century B.C. also perhaps bear some Jaina figures. The panel carved in the Rani Nur cave at Udayagiri has been identified by some scholars as a frieze depicting the life events of Pārśvanātha, the 23rd Tirthankara.

Reference to the images of the Jaina deities is found in the Arthaśāstra of Kautilya. In his chapter on Town Planning he mentions that in the centre of a city there should be an abode of gods. In the list he includes some Jaina deities namely Jayanta, Vaijayanta and Aparajita. The date of the Arthasastra has been given as the 4th century B.C. (Prof. Jolly Z. D. G., Vol. 67 pp.49-96). But as stated above

we are not left with any iconographic remains (except the controversial Lohanipur torso discussed earlier) which can prove the image making in Jainism before the beginning of the Christian era.

A chronological sequence of the Jaina iconography starts with the square stone slabs, labelled in the inscriptions as "Ayāgapatas". These were excavated at Mathura and are now displayed in the galleries of the Archaeological Section of the State Museum, Lucknow. The term "Ayaga-pata" has been translated by Dr Buhler as a 'tablet of homage or worship' since these were installed and dedicated for the worship of the Arhatas or Jinas. Dr. V. S. Agrawala opines that the word Ayaga should be derived from Aryaka meaning "honourable" or "worthy of reverence" (J.U.P.H.S.XVI July 1943 p. 58)

Regarding their date this may be inferred here that none of the Ayagapatas bears any date, it is only on the stylistic and epigraphic grounds that the scholars have assigned a period. B. C. Bhattacharya thinks that these may belong to an age anterior to Kushana rule and are devoid of any mark of any classical influence and are purely of Indian origin (Jaina Iconography p. 48). Dr Agra-wala puts them in the early first century. These of course appear to belong to the beginning of the Christian era and represent a phase when the symbol and image worship flou-rished side by side. Some Ayāgapatas are carved with the figure of the presiding deity, while in others existence of deity has been conveyed through the mediums of symbols such as Dharmachakra, Stupa and others. Even in the tablets which are marked with the figure of the deity, emphasis has been laid on the depiction of symbols. Sometimes the Ayagapatas bear various auspicious symbols or sectarian marks which according to Dr. Fuhrer are (1) the swastika, (2) mirror, (3) pot, (4) cane seat, (5-6) two small fish, (7) flower jar and (8) book. These are known as the Ashta-mangalika-chinhas.

The attempt which the sculptor hesitatingly made in the presentation of deity in the centre of some Ayāgapatas was perhaps received with a gesture of welcome and he proceeded further. The material and the ideal was at hand. The free-standing colossal Yaksha statues served as proto-type. After the consent of religious and a favourable reaction among the devotees he (artist) sharpened his chisel for carving out images in mound. This was the beginning of Kushana era which ushered with the introduction of the Buddha image either in Mathura or Gandhara studio. It was an important event in the history of Indian art, giving a new direction not only to the development of plastic art but also to the growth of various sects. The popularity of a sect was now dependent on the erection of the Mathas or Viharas and the installation of images. Thus the contemporary religious atmosphere was a ripe moment for manufacture of Jaina ions in large number.

The Jaina image in the Kushana period are found in two postures viz , standing and sitting. The standing pose is known as Danda or Kāyotsarga which reminds the extremity of austerity of a Jina when he sacrifices even his body.

The second pose shows a Tirthankara seated in meditation. B.C Bhattacharya has divided the Jaina figures of this period into three varieties viz., first in which the Jina figures form a part of a sculptured panel, second in which the figures are represented as images for worship, third figures in the middle of the Ayāgapatas.

From the stand point of art the Tirthankara images of Kushana period are broad chested, shaven headed or with very small curls in hair, round and almond shaped eyes and a little smiling expression on their faces. The halo round the head is plain, devoid of concentric bands but carved only with the scalloped border (Hastinakha). Śrivatsa on the chest of the Jina is invariably met with. Generally the soles of the

feet and palms are marked with Chakra and Triratna symbols. These were known as the marks of great man (Mahapurusha-lakshna) The Jina images were generally shown seated on pedestal representing a lion throne which usually bore an inscription giving the name of the donor and name and the year of the reigning king. The depiction of life events of the Jinas in early period is seen only with rarity. Fortunately the State Museum, Lucknow possesses an interesting slab which represents the transfer of the embroy of Mahavira from the womb of the Brahmana lady Devananda to that of Trisala who was Kshatriya by caste. A small inscription, inscribed in the characters of the early 1st century A.D. labels the deity as "Bhagava Nemeso" meaning the venerable Nemeso. He has been represented as a goat headed male and identified as Naigameshin. In both Brāhmanical and Jaina mythology he has been regarded as a guardian deity of children.

Dr. Buhler gives the followiug version of the Kalpasutra in identification of the sculpture :- "When Indra became aware that Mahavira had taken the form of an embryo in the Brahmani Devanandā's body, he paid his reverence to the Arhat that was to be born. It then occurred to him that an Arhat ought not to be born in a low Brahmanical family, but only in a noble royal race, and that it was and always had been the duty of the reigning Indra to transfer the embryo, in case through the influence of his Karman an Arhat had descended into the body of a female of the Brahman caste. In order to fulfil this duty, Indra directed Harinegamest, the divine commander of infantry, to transfer Mahavira from the body of Devananda to Trisala, a lady of the Juatri family of Kshatriyas, who was also with child. Harinegamest then repaired first to the Brahmanical quarter of Kundagrama, took Mahavira from Devananda, cleansing him from all impurities, and carried him carefully in his folded hands to the Kshatriya quarter of the same town. There he took Trisala's embryo from her, likewise duly cleansing it, and put

Mahavira in its place. Next he returned to Devananda and placed Triśalā's child in her body. During these operations the two ladies and their attendants lay in a deep magic sleep. Finally, the deity returned to Indra's abode and reported to him that his orders had been carried out."*

(Smith, Jaina Stupa p. 25)

As will be known from the above story, Jainism from the very beginning did not hesitate in assimilating the deities of the Brāhmanic pantheon. It will be interesting to note that the earliest Sarasvati image is associated with Jainism It was excavated at Mathura and is now in the collection of the Lucknow Museum. According to the inscription 'it was set up by Gova a smith by profession, son of Siha at the instance of the preacher Aryaka-Deva, the Sraddhacharo of the Ganin Arya Māghahasti, the pupil of the preacher Arya Hastahasti from the Kottiya gana, the Sthaniya kula, the Vaira śākhā, and the Śrigriha Sambhoga...........,

The record is of great significance as it imparts a detailed information regarding the organisation of the Jaina church.

A favourite variety of the Jaina images is known as Sarvatobhadra-Pratima i.e. auspicious from all sides Such images bear the figures of four Tirthankaras in four directions. Like obelisk these were installed in open or in a hall where the devotees could circumambulate and see them from all sides. Now these are popularly known as "Chaumukhi". Regarding the identification of different Jinas in a quadruple image this may be inferred here that their names are not inscribed and we do not notice any cognizance or the mark of identification (Lanchanas) in the early images. Only two Tirthankaras can be recognised with their symbols; Rishabhanatha by the fall of hair on his shoulders and Pārśwanātha by a snake canopy

*The theory of Garvapaharan (गर्भापहरण) is only found in canonical literature of Swetamber sect only. The Digambers do not subscribe to this theory—Editor.

in which the number of the hoods is usually seven. For the remaining 22 Jinas we remain in dark. It was only in the early medieval period that each Jina was marked with his Lanchana (cognizance). Besides, he was represented being attended by his individual Upasaka and Śāsanadevata or Yaksha and Yakshini. The problem of identification of 24 Tirthankaras was thus solved.

Some of the early pedestals through their inscriptions shed a valuable light on the contemporary social, economic, political and religious conditions. The image of Sarasvati (No J 24) has been discussed. Sculpture No.J.20 is another important piece which deserves attention. It represents a beautifully carved Triratna to left and three female worshippers with a little girl to right. They hold a long stalked lotus flower. Their style of dress is peculiar in which the fall of the Saree covers their left shoulder. This is what is known in modern time as Ultā Pallu. They are perhaps Śaka ladies as indicated from their ethnic features. On the basis of the information supplied in the inscription of this sculpture Dr. V. A. Smith thinks that the Devanirmita Vodva stupa of Mathura is perhaps the oldest known building in India.

JAINISM AND THE RELIGIOUS TOLERATION OF THE CHANDELLAS

Kanhaiya L. Agrawal

The Chandellas of Jejākabhukti ruled over a fairly extensive empire from C. 825 A.D. to C. 1310 A D. and played a prominent part in the history of Hindu India. The period of their rule comprised the reigns of several long and versatile sovereigns who brought about the political unity of northern India and are noteworthy for ushering in an era of orderly government and progress in Bundelkhand. Their contributions to art and architecture are valuable and the monuments erected during the period of their rule are considered to be the most extraordinary and significant collection of the Hindu temples in the post Harsa period of ancient Indian history. The Jaina groups of temples built during the Chandella sovereignty in the different part of Bundelkhand provide ample material for the study of Jainism which flourished during their rule due to their religious toleration. The extant epigraphic records as well as the numerous Hindu temples testify to the fact that Brahmanism was popular enough in the dominions of the Chandellas and the monarchs themselves were staunch in their personal belief and practices. But we have good grounds to presume that Jainism received state aid and protection of the Chandellas, whose liberal religious spirit has provided full opportunity to the Jainas to preach and practise their religion. Undoubtedly it can be said that Jainism saw spring time efflorence in the sovereignty of the Chandellas. Let us consider the ancient sides of the Chandella kingdom for a survey of Jainism.

Khajurāho which is renowned far and wide for its idol temples is situated in latitude 24°51′ N and longitude 79° 59′ E. in Chhatarpur district, M.P. A large number of Jaina

temples at Khajurāho definitely show that Jainism flourished side by side with the Brahmanical cult. There is one ruined shrine which is called Ghantai because of bell and chain ornamentation on its pillars This temple has attracted considerable attention of learned scholars. No doubt, the Ghantai temple, in its complete form was a gem of its kind. From the ruins of this temple a good deal of Digambara Jaina images were noticed. The plan of the temple is similar to that of Pārśvanātha temple which consists of an ardhamandapa, mahāmandapa, antrāl and garbhagriha. The latter three chambers were enclosed by a common ambulatory, the outer wall of which is ruined. The pillars of the portico are beautifully ornamented with girdles of the symbolical Kirtimukhas, Vidyādharas and mithuna couples. The ceiling of the Ardhamandapa is also richly ornamented by rows of panels and groups of musicians. Above the entrance of the temple is ten armed Jaina goddess riding on Garuda and holding various types of weapons. Each end of the lintel depicts the sixteen symbolic representations, referable to 'sixteen dreams' of the mother of Mahāvīra.

Next is the Ādinātha temple. It is situated to the north of Pārśvanātha, within the same enclosure which contains the group of Jaina temples except Ghantai. The temple is smaller than the Pārśvanātha. There are only three Chambers in it of which ardhamandapa is a modern additon. Above the entrance to the sanctum is a four-armed Jaina goddess with other goddesses to her right and left. The temple is decorated with the Vidyādharas, Chaitya-archpendiments containing kīrtimukhas makara heads and other devices of mythical lions and elephants.

The Pārśvanātha temple is the largest and finest of the Jaina temple now surviving at the village. It is 68 feet 2 inches long and 24 feet 11 inches broad. On the entrance door of the temple is a ten-armed Jaina goddess riding on Garuḍa. Besides this there are several seated and standing

Jaina figure on the lintel of the sanctum. There is an ornamental throne with the figure of a bull which indicates that originally the temple was dedicated to Rsabhanāth or Ādinātha. Cunningham remarks that there was no image at the time of his first visit[1]. The modern image of Pārśvanātha was erected from time to time till 1865.

On the left jamb of the entrance there is an inscription of eleven lines which is dated in the year 1011 (955 A.D.). The epigraph records a number of gifts and endowments made by one Pāhil, who is also referred to as held in honour by the king Dhangadeva.[2]

Close to the south of the Pārśvanātha temple is the temple of Śāntinātha which is a modern construction. The temple is famous for the sculptures of which the most interesting is a standing image (14 feet high) of a Jaina Tirthankara. The sign of bull carved on the pedastal shows that the image belongs to Ṛṣabhanātha. Cunningham notices a short dedicatory inscription dated 1027-28, which is hidden under plaster[3].

The most remarkable feature of these temples lies in the fact that they provide a good deal of material for the study of the Jaina iconography. Few Brahmanical deities such as Brahmā, Visnu, Śiva and Balarām appear in these temple which show the religious toleration of age.

The fort of Ajaygarh is situated 20 miles to the South-West of Kāliñjar and stands on a lofty flat-topped spur of the Vindhya hills, within the sight of the river Ken. The fort contains the remains of several Jaina temples. Among the rows of small Jaina figures the most remarkable images are of Sumatinātha and Śāntinātha. Few figures of the Tīrthankaras are also carved in bold relief, on the wall of the fort.

1. *ASR*, Vol. II, p. 432.
2. *Ep Ind.*, Vol I, p. 136.
3. Ḍhama, *A Guide to Khājurāho*, p 24,

Mahobā is situated in latitude 25°8′ N and longitude 70°53′ E. at the fort of granite hill 34 miles north of the Khajurāho. This civil capital of the Chandellas was in the direct route of the Muslim invader and therefore, its monuments suffered a wanton and merciless destruction. A large number of Jaina images in fragmentry character discovered in the city shows that Jainism was prevailing here. The pedastals of the images record the name of Neminātha, Sumatinātha and Ajitanātha[1]

Kālañjar the great religious and military centre of the Chandellas in the Badausa sub-division of the Banda district in Uttar Pradesh, is situated in latitude 25°1′ N and longitude 80°29′ E. It is 35 miles from Banda on a motorable road. From the hoary past the hills of Kālañjar had been a tirth of Saiva ascetics and is included in the nine holy places of Northern India, which is mentioned in the Mahābhārata and Purānas. Though Kālañjar is famous as a centre of Saiva ascetics, few Jaina images are to be found in the fort which shows the catholicity of the Chandellas even in their religious capital.

Mau (or Mau-sahnia) is situated about 9½ miles from the Chhatarpur district of M. P The Jaina images found in this small village though by no means remarkable, is still illuminating enough in many ways. Most of the images, preserved in the Dubela museum, Mau, were removed from the vicinity of the Jagatsāgar lake, which were originally unearthed from here. At a few distance from here we see a Jaina temple even today. It can be safely presumed that the existence of so many well-fashioned images at one site proves that the place was a centre of Jainism in the sovereignty of the Chandellas.

---

1 Vide *ASR*, Vol XXI. p 73, *JASB*, Pt I Vol XLVII, p. 287, *ASR* Vol II, p 448

Special attraction will be found in the images of Neminātha, Ādinātha or Ṛṣbhanātha and Pārśvanātha The images of these Tirthamkaras are highly polished and are remarkable for their different postures, mudras and signs.

The small village of Dudhai (Jhansi district) is situated in latitude 24° 25′ N and longitude 78° 27′ E In the principal group of temples two Jaina temples are noteworthy. In another group of Dudhai a Jaina temple is decorated with naked figures.[1]

Madanpur (Jhansi district) is situated at the head of one of the principal passes leading from Sagar to Lalitpur, Jhansi and Gwalior. There are six temples at Madanpur which are more or less ruined. The most interesting are three-Jaina temples situated to the north of the town.

Deogarh (Jhansi district) must have been a flourishing Jaina centre of considerable importance. The Jaina sculptures, which have been found here are of high merit.

At Bari Chanderi on the river Betwa Cunningham found 21 Jaina images. Among these two have been identified with Supārśvanātha and Chandraprabhā from their respective symbols.[2]

Ahara in the Tikamgarh district M. P. was the most flourishing seat of Jainism in the Chandella period. A large collection of the Jaina images and dozens of dedicatory inscription are the burning proofs of this assumption. The images of Ahara are significant for their lustrous polish which have not lost its shine even after centuries of exposure. The image of Śāntinātha enshrined in a ruined temple is noteworthy in this connection. The inscriptions found at Ahāra disclose the name of three Chaityālayas at Bānāpura, Nandapura and Madanesasagarapura. The first of them was built by Devapala and the other two by Jalhaṇa and Galhana.

1. *ASR.* Vol., X, pp. 92, 96.
2. *Ibid.*, Vol. II, p. 404

Papaura, another site in the Tikamgarh district contains 81 Digambara temples. The architectural remains at the village inform that it was a important Jaina centre under the Chandellas.[1]

Thus we see that Jainism was a prominent cult in all the flourishing cities of the Chandella. Besides, archaeological evidences a literary evidence is also furnished by the well known allegorical drama Prabodhachandrodaya,[2] written by Krsna Misra. The drama reveals the existence of the Digambara sect of Jainism during the reign of Kīrttivarman Chandella.

It is now clear from our survey that the Chandella period was essentially one of religious harmony and toleration. Brahmanism, Jainism and Buddhism flourished side by side, though the popularity of each varied. Brahmanism was predominant and its popular phase was Śaivism. Barring few exceptions the Chandella kings themselves were devotees of Siva, however, they provided full liberty to the people in the choice of faith and outward forms of worship.

---

1. The dates of the inscriptions carved on the pedastals of the images in Ahara, Papaura and Mau range from 12th century onwards.
2. *Prabodhachandrodaya* (Niranayasāgar Press) Act V, pp 176-77

AN ANCIENT FORGOTTEN TRIBE

R. N. Misra
University of Saugor.

Since the late 19th. century several studies on *Yakshas* have appeared in which their cult and personality, in all their different aspects, have been considered. Yaksha in them has been presented most commonly as a demi-god, sometime supreme and sometime under the influence of different cult gods who tried to belittle his elevated status As an ancient tribal class, Yaksha has found comparatively little attention. According to a standard analysis, Yaksha in the literary traditions of India, is a demi-god who enjoyed in the beginning a position of respect and in course of time his status was reduced and he was established under the lordship of Kubera as a class of gods, benevolent, malevolent or ambivalent in his attitude towards man. An ethnological or anthropological study of Yaksha may solve many riddles about his cult-personality and offer other useful clues to his worship. This may also throw welcome light on the process of deification of human personalities in the-frame of religious reference. We propose to treat the same problem here.

In the *Sṛisti-Khanda* of *Purānas* Yakshas are regarded as a creation of Brahma who also brought into existence several other species of gods, men, flora and fauna and the like. These Yakshas are referred to as coming into being either without a mother ; if, on the other hand, a reference is made to their parents they are usualy Kashyapa and Khashā. N. Dey identified Kashyapa as Coloxais, the ancestor of the royal Scythians and Khashā appeared to him a corruption of Araxes. Dey further suggested in his analysis that Yaksha was the name of a Scythian tribe living in a region on the Araxes of Scythia or Jaxartes.[1] Dey's identi-

1. "Rasātala or the Underworld" *I H Q*. Vol II, p 245.

fications seem to be far-fetched. An identification entirely based on phonetic similarities should not be regarded as conclusive. Secondly, the *Puranas* which are later writings and which have in their encyclopaedic form tried to explain everything known till their times may not be regarded very authentic, on the original pre-*puranic* phase of the things. The antiquity of Yaksha is as old as Vedas.[2], older than the oldest of the *Puranas*. Therefore in their case it is very probable that the *Puranas*. have tried to explain away the problems which they found enigmatic.

A reasonable amount of evidence is available about Yakshas from literary, linguistic and anthropological sources that may help in their proper identification. In the literary works, their regular habitat is on the Himalayas. In the geography of *Jambū-Dwīpa*, *Uttara Kuru* and *Hiranya Varsha* are regularly mentioned as their specific haunting places. The *Mahābhārata* particularly describes *Hiranya Varsha* where they were worshiped and where people lived the life in opulence and spendour This region has been regarded as a *Varsha* of mythical existence. But if the epics and the *Puranas* record the ancient traditions, and not merely mythology, there is a likelihood that the Yaksha legend has not come down unscathed. Owing to the fragmentary recording of this legend, its principal strands are difficult to gather. Nonetheless, the old tradition seems to have survived to this day in a modified form. The linguistic structure of the Himalyan region offers the evidence of the existence of a dialect named *Yakhā*. This dialect has been defined as that of Chinese stock in the Tibeto-Burmese branch, and is prevalent in the Tibetan-Himalayan region, particulrly in the north of Darjeeling and Nepal. According to a survey conducted in 1921, it is represented as the spoken language of 1086 persons. To this information may be added the testimony of the *Lalita-Vistara* about the existence of a *lipi*, 'script', known as 'Yaksha-lipi'.

2 Misra, R N "Yaksha A Linguistic Complex", *J. U. P. H. S.* (1961 N. S. Vol. IX. 2.) pp. 73-85

Yakshas are also known as the original settlers of Ceylon and other islands. In the *Mahāvamsa* an interesting story is presented about the subjugation of Yakshas of Ceylon and the colonization of their land. The antiquity of this legend goes back to the *Jātakas* (Valāhassa Jātaka). The *Mahāvamsa* also records the exploits of prince Vijaya, the first Aryan king of Ceylon. Consequent upon his banishment by his father, the prince reached Ceylon, and in the beginning, was saved from a Yakkha by a *deva*, Uppalavnna. Later, he married a Yakkhī, Kuvanna (or Kuveni) and had from her son, Jīvahattha and a daughter, Dipettā. This Yakkhi helped him in conquering the Yakkhas of *Sirīsvatthu* and *Lankāpura*. She deserted him afterwards and was killed by Yakkhas in vengeance. Her children are said to have fled to Malaya and became the ancestors of Pulindas[3]. The historicity of prince Vijaya is an established fact, as the *Dīpavamsa*[4] also represents him as a contemporary of Ajātaśatru. The story of the prince's exploits is a sufficient evidence that the Yakkhas of Ceylon could be no other than the original settlers of Ceylon. They were human beings and in no way mythical *devas*. Pandukābhya was another king of Ceylon (c 377-307 B C.) whose reign was made comfortable by the help of a Yakkhi Cetiyā. The king succeeded in defeating his uncles only with the assistance of this Yakkhi[5]. These legends speak for themselves and show how Yakshas, before being demonized, were originally human beings, divested of cult characteristics. Even to this date has survived a tribe called Veddas in Ceylon who considers the Yakshas as its ancestors. And this ethnological evidence confirms the ancient tradition about the original settlers of the island.

In the *Mahābhārata* Yakshas are connected with the *Ānarta* region, and to them human attributes of rule and administration have been ascribed. It is said that when the king

3. *Mahāvamsa*, Ch vii, verses 9-68.
4. *Dīpavamsa*, iv, 27, v, 77.
5 *Mahāvamsa*, x.53, Cfalso Tikā, p 289.

of *Ānarta* was out somewhere in connection with the sacrifice, the Yakshas occupied his kingdom. Eventually, they were defeated but only after much efforts. *Ānarta* is variously identified with the region around Dwarkā or Wadanagar near Bombay.[6] As pointed out earlier, Pulindas are referred to as the descendents of the children of Prince Vijya and Yakkhi Kuvannā, and as an Indian tribe they were known from the times of Asoka[7] as inhabiting Narmada and the Vindhyan region.[8] With this situation these Pulindas, a Yaksha tribe, were not physically remote from the *Ānarta* country and might have been successful in their exploits against the king of *Ānarta*, to which a reference has been made in the *Mahābhārata*.

The Yakshas have been in general and individual capacities connected with almost all the parts of India since the time of Pānini, but as their associations are mainly in the nature of worship and human attributes to them have not been assigned, it will not be possible to discuss them here. As regards their present day survivals, the relics of their cult-personality may be seen in the different parts of the country.[9] More important, however, are the claims of some present tribes tracing their descent from them.[10] For instance, the *Jakkulu* community of Andhra Pradesh. This community is an inferior caste of prostitutes mostly of Bālijā caste. Sorcery and dancing are its other professions. It is famous for its ballet-performance known as *Yakshagāna* in which various classical and popular stories are sung and danced upon in course of performances.

With these different ethnological and human attributes of Yakshas, it appears very probable that Yakshas origin-

6. Raychaudhury, H. C., Political Hist. of Anc. Ind., p. 506.
7. Ibid p 313,, Rock Edict XIII.
8. Cf. Mbh II. 5. 10, XII. 207. 42, Matsya-purāna 114.46-48.
9. Crooke, W *Religion and Folklore of Northern India*, 1926.
10. I am indebted to Dr S. V Joga Rao of the Telugu Dept., Andhra University, Waltair for informatian about the Jakkulu community.

ally represented some ancient tribe whose antiquity may go back even to the pre-Vedic period. This tribe like other similar ones, such as Asuras, Rakshasas, could have been transformed and established as demi-gods chiefly under the influence of ancestor-worship. An answer as to how this transformation through ancestor-worship was brought about may be verified from the rather large number of the stories regarding the rebirth of men as Yakshas Such stories are available right from the time of *Jātakas* to the mediaeval period.[1 2] The Yaksha pantheon is comprised of comparatively large number of personalities. This could have been due to the fact that a large number of departed ancestors become the objects of worship in the course of time.

---

12 Misra, R N "Yakshon kā punarjanm aur rūpa-parivartan", *Madhya-Bharati* (Hindi), 3,3, (1960), University of Suagai, Sagar (M.P.)

Some Reflections on the Problem of Omniscience[1] and Freedom[2].

Ram Jee Singh,

Department of Philosophy, Bhagalpur University, Bhagalpur.

1. If X foreknows that Y will act in a manner known as Z, and if Y really acts in the same manner, there seems to be no choice for Y but rather fixed and inexorable necessity. If it is admitted that somebody is omniscient, no human action can be free or voluntary So it may also be deduced that if the omniscience is a fact, morality becomes a delusion[3].

2. In the case of God, omniscience is regarded as the very nature of God, because He is the maximum being and the only cause of the effected beings. As maximum being, He is the most perfect being, hence most conscious and absolute self conscious [4]. But being the only possible cause of beings, God is eminently whatever any effected being may be. Thus knowing himself perfectly and most directly, he knows himself as he is, hence as the only possible cause of all possible being, and thus knows everything, real or mere possible, in the awareness of his own essence. One reason why God is omniscient is His omnipotence[5]. Since he created all things He knew them before they existed, while they were still mere possibility. He knows not only that which actually exists, but also that which could possibly exist, i.e., future realities

---

1. By 'Omniscience' I mean knowledge of all things—actual or possible, of all places and of all times.
2. By 'freedom' I mean "freedom of will".
3. CF. "Either freedom is a fact or morality is a delusion".
4. Richard Dr V Smet "Omniscience in Christian Thought" an unpublished article written on my request—p.1.
5. Paul Heinisch, English editor Rev. William Heidt, *Theology of the Old Testament*, p 89 cp PS. 33 15, a4 . 9, IS 14.24, Sir 23.20.

and future possibilities in a word everything. The second reason for God's omniscience is His omnipresence, from which no one can escape whether he ascended into heaven, layed down in sheol or sojourn in the furtherest limits of the sea[6].

3. Now a serious consequence might follow from such a position. "When God created man, He foresaw what would happen concerning him[7]" for to confess that "God exists and at the same time to deny that He has foreknowledge of future things is the most manifest folly...One who is not perscient of all future things is not God[8]". If we say that God foreknows that a man will sin, he must necessarily sin. But "if there is necessity there is no voluntary choice of sinning but fixed and unavoidable necessity"[9]. So also Locke says "If God exists and is (essentially) omniscient, no human action is voluntary"[10]. Boethius also says: "If God is omniscient, no human action is voluntary"[11].

4. Now, one may say, if we apply the concept of omniscience to human being, the results will be all the more devasting. But is may be pointed out that "God compels no man to sin, though he sees beforehand those who are going to sin by their own will"[12]. Hence, it may be argued that divine omniscience cannot entail determinism. For instance, an intimate friend can have foreknowledge of another's voluntary actions but it does not in any way affect his moral freedom.

6 Ibid, p. 89. Cp Jer. 23:23-24; PS. 139:1-12. Samul, 23:27-28; 23 9-13

7. Calvin's statement. *Institutes of Christian Theology*, Book III, Ch. XXI

8 St. Augustine's Remarks : *City of God,*- Book V, Sec 9, See also W. Paley's *Natural Techology*, Ch. XXIV.

9. St. Augustine, *The City of God*; Book V, Sec. 9.

10. John Locke, *Essays Concerning Human Understanding* Book IV, Chap. XXI, Sec. 8-11.

11. Bocthins: *Consolatio Philosophise*, Part V, Sec III

12 St. Augustine, *De Liberto Arbitrio* cp. Fredrich Schkeirmacher, *the Christian Faith*, Part I Sec 2, Para 55.

5. But this does not seem to be a very good argument. A person's knowledge about the future action, of an intimate friend of his is at most a good guess and not definite knowledge[13]. Locke's argument that there may be a man who chooses to do something which without knowing that it is within his power to do otherwise (e g., "If a man chooses to stay in the room without knowing that the room is locked[14]") seems to reconcile *necessity* with *freedom* but in fact it is a reconciliation of ignorance and knowledge, i. e., he thinks himself free only so long he does not know that he is not free.

6 If it is said that it is not because God foreknows what he foreknows that man act as they do : it is because men act as they do that God foreknows what He foreknows,"[15] it will create a very awkward situation in which man's actions would determine God's knowledge. We can also apply this to human omniscience, where it is likely to create greater complications. It will mean that knowledge of the omniscient being is not unfettered put determined by the actions of other men. Different people perform different actions, often quite contrary to that of their fellows. This will create a difficult situation for the cognising mind if it is to be so determined.

7. To say that the omniscient being is one who is justified in believing an infinitely large number of true synthetic propositions is not only vague but also self-contradictory For example, it all depends upon the belief in one proposition at least "Nothing is unknown to him". But this is to admit his omniscience and hence it is like arguing in a circle. Thus

---

13 See, Frech Newman's article on "Omniscience is possible", in *Australasian Journal of Philosophy*, Sydney. Vol. 42 No 1, May' 64.

14. See, Nelsom Pike's article on "Divine Omniscience and Voluntary Action", in *The Philosophyical Quarterly*, Cornell University, No. 1, Jan. '65, p 32.

15 Luis de Molina, *Concordia Liberi Arbitrii*, quoted from Nelson Pike's article, ibid,, p 38, cp Boethius, *Consolatio Philosophic*, BK. V, Sec. 3, para 2.

the concept of omniscience whether *logical* or *actual* [16] does involve difficulties.

8. According to the early Pali sources[17], Buddha offered a qualified support for the doctrine of omniscience even with regard to himself and he often criticised Nigantha Nattaputta[18] claiming omniscience in the sense of knowing and seeing, all objects on all times, past, present and even future[19]. His reluctance in claiming unqualified omniscience is mainly concerned with knowledge pertaining to future possibly because it will lead to some sort of determinism in metaphysics and morals "To speak of omniscience in relation to future is to maintain an impossible position"[20], because the course of future events are partly determined by the past and present and partly undetermined. I think, Buddha's hesitation in claiming unqualified omniscience was influnced mainly by moral considerations. If he knew the future acts of human beings, there was no meaning in voluntary action or freedom of will which forms the basis of ethics and morality. In fact,

16. Cp. Newman, (Ibid) makes a distinction between two senses of omniscience, 'necessary' and 'actual'. which has been criticised by R. Puccetti (See His article "Mr. Newman's view of Omniscience", a discussion in *Journal of Australasian Philosophy*, Vol. 42, No 2, August 1964, p. 261).

    A rough comparison may be made with Buddhas' distinction between *dispositional* and *unqualified* omniscience, see Dr. K. N Upadhyaya's Thesis "A Comparative Study of the Bhagavadgita and Early Buddhism", Univ. of Ceylon, pp. 342-343.

17. Cp. "Those who say that the recluse Gotama is omniscient and all seeing......constantly and at all times are not reporting me correctly" *Majjhima Nikaya*, I, 482; See *Digha-Nikaya*, I 78-84; II. 82-83; III. 99-101; *Samyutta-Nikaya*, I 191, *Majjhima-Nikaya*, II 127.

18. Vide, *Majjhima-Nikaya*, I 372-378, II. 214-223.

19 Vide *Digha-Nikaya*, III. 134 "The recluse Gotama speaks of an infinite knowledge with regard to the past but not to the future"

20 Dr. K. N Upadhyaya, Ibid, pp 343-344.

what is *foreseen* (i. e., known conclusively) is *necessary* and what is necessary is outside the scope of ethics.[21]

9. In view of these difficulties, I wonder, why the belief in omniscience in some form or other has been a matter of faith, closely connected with the spiritual aspirations of the people. In India, it has been accepted sometimes as a religious dogma, sometimes as a philosophical doctrine and sometimes as both. Except the Charvakas, almost all the systems of Indian Philosophy, both orthodox and hetrodox accept it. Even to the Mimamsakas "all that is pertinent is the denial of knowledge of *dharma* by man" .. ...They do not intend to deny "the possibility of person knowing all other things."[22] Even the famous passage of Kumarila in question "does not set aside omniscience "[23]

10. To my mind, the reasons and motives in formulating the concept of omniscience are extra-logical, for it is always at the cost of freedom of will, the basis of our moral life.

---

21. Cp. Libnitz, *Theodice*, part I, Sec 27.
22. Sautaraksita, *Taltya Sangraha*, (G O I Baroda) Vol II, K 3128
23. Kumarila *Sloka-Vartika*, II 110-111.

The Jain Conception Of Soul In Buddhist Literature

Dr. Bhagchandra Jain, *M. A., Acharya*
Head, Pali & Prakrit Deptt., P G.T.D.,
Nagpur University, Nagpur.

Jainism considers soul as the central figure. Its perfect knowledge (Bhedavijyāna or Ātmajnāna) is essential to destroy karmas and attain salvation.[1] The nature of soul in Jainism is to be understood from the standpoint of non-absolutism (anekāntavāda). From the real standpoint (niścaya-naya), sole is absolutely pure possessing the nature of knowledge and vision (ahameko khalu siddho daṃsaṇaṇamiyo sadrūpi).[2] It is regarded to be without taste, without colour, without smell, without sound, not an object of anumāna (inference), without any definite bodily shape, imperceptible and intengible and is characterised by consciousness.[3] Ācārya Nemicandra points out that the soul which is characterised by upayoga (consciousness), is formless (amutti), is an agent (kattā), has the same extent as its own body, is the enjoyer of the fruits of karma (bhotta), exists in world (saṃsārattho), is siddha (siddho) and has the characteristic upward motion (vissasoḍḍhagai).[4]

According to the practical standpoint (vyavāharana-yena), the nature of soul in Jainism has a form through bondage of karmas.[5] It possesses four Prāṇas, viz. Indriya

1. Samyagdarśna jyānacāritrāṇi moksamārgaḥ, TSū. 1.1, Tattvārthaśr-adhānam samyagdarśanam. ibid .1.2.
2. Samayasāra, 38.
3. ibid. 49.
4. Jīvo upaogamao amutti kattā sadehaparimāno.
   Bhottā samsārattho siddho ṣo vissasoḍḍhagaị. D S. 2,
5. ibid. 7.

(senses), Bala (force), Āyu (life) and Ānapıāna (respiration) in past; present and future. It is the doer of karmas. It, therefore, wonders in the world having several births till it attains salvation.[1] It is also said from the practical standpoint that soul being without Samudghāta, becomes equal in extent to a small or large body by contraction and expansion, but according to realistic standpoint it exists in innumerable predeśas.

The references to the Jaina conception of soul are found in the Pāli Canon as well as in later Sanskrit Buddhist literature. They indicate the original form of the view and its gradual development in thinking over the problem. The references are, however, not made in a systematic order.

In the course of a conversation with Śākya Mahānāma, the Buddha speaks of Nigantha's Nātaputta's doctrine as follows: "If there is an evil deed that was formerly done by you, get rid of its consequences by severe austerity. To keep away from evil deeds in the future, one should exercise to control of body (kāyena samvutā), control of speech (vācāya samvutā) and control of thought (manasā samvutā). Thus by burning up, by making an end of former deeds, by the non-doing of new deeds, there is no transmition of modes in the future for him. From there being no transmition in future is the destruction of deeds (āyatim anavassavo), from the destruction of deeds is the destruction of ill, from the destruction of ill is the destruction of feeling, from the destruction of feeling all ill become worn away." The Buddha says further "That is approved by us; it is pleasing to us; therefore we are delighted."[2]

---

1 PK 82

2 Atthı kho vo Nıgantha, pubbe pāpakammamkatam ımāya katukāya dukkarakāyakāya nıjjīretha, yam panettha etarahı kāyena samvutā, vācāya samvutā, manasā samvutā, tam āyatım pāpassa kammassa akaranam, ıtı purānam kammānam tapasā vyantībhāvā, navānaṃ kammānaṃ akaraṇā āyatım anavassavā kammakkhayo, kammạ

This is a comprehensive introduction to the seven states or Tattvas of Jainas. The thoughts of Nigantha Nātaputta represented in this passage are as follows :

(i) The existence of Soul.

(ii) Sukha or Dukkha is due to previous karmas done.

(iii) By ascetic practices with right knowledge one could get rid of the effects of karmic matter.

(iv) On the complete stoppage of karmic matter, Dukkhas would be arrested, and the absence of Vedanā leads to the end of dukkhas and this is called Mokṣa.

Here the first point represents Jīva and Ajīva, the second represents the Āśrava and the Bandha, the third point stands for Saṃvara and Nirjarā, and the last corresponds to Mokṣa.

The Brahmajālasutta in the Dīghanikāya refers to the sixtytwo contemporary philosophical views which fall into two categories, namely Pubbantānuditthi indicating the ultimate beginningless of things concerned with the ultimate past on eighteen grounds, and the Aparantānditthi concerned with the future on forty-four grounds. All the current views of the time have been classified into these two groups, as the Buddha himself says that there is no other conception beyond them (natthi ito bahaddhā).[1]

According to Pubbantānudditthis, the views about the beginning of things in eighteen ways are as follows : [2]

(i) Some (Sassatavādīs) hold in four ways that the soul (Attā) and universe (loko) are eternal.

(ii) Some (Ekaccasassatavādīs) hold in four ways that the soul and universe are in some respects eternal and in some not.

---

kkhyā dukkhakkhayo, dukkhakkhayā vedanākkhayo vedanākkhayā sabbam dukkham nijjinnam bhavissatī'ti. Tam ca panaamhākam ruccati ceva khamati ca, tena cāham attmanā'ti. M. i 93 ; Cf. M. ii. 31, M.ii 214 ff. ; A i 220.

1. D. i. 12-46.
2. Ibid. i. 13-30.

(iii) Some (Antānantavādīs) hold that the universe is finite or infinite or finite and infinite, or neither finite not infinite.

(iv) Some (Amarāvikkhepavādīs) wriggle like eels in four ways and refuse a clear answer.

(v) Some (Adhiccasamupapannavādīs) assert in two ways that the soul and the universe have arisen without a cause.

In the context of showing the Aparāntānuditthis, the Buddha mentions them in fourty-four ways :

(i) Some (Uddhamāghatanikā Saññīvādīs) hold in sixteen ways that the soul is conscious after death.

(ii) Some (Uddhamāghātanikā Asaññivādīs) hold in eight ways that it is neither unconscious.

(iii) Some (Uddhamāghatanikā nevasañña-nāsaññīvadīs) hold in eight ways that it is neither conscious nor unconscious after death.

(iv) Some (Uccedavādīs) hold in seven ways the annihilation of the soul.

(v) Some (Diṭṭhadhammanibbānavādīs) hold that Nibbāna consists in the enjoyment of this live in five ways, either in the pleasures of sense or in one of the four trances.

Out of these conceptions, the theories of Uddhamāghātanikā-Sannīvādā should be mentined here, according to which the soul is conscious and eternal. The Budha says here : "There are, brotheren, recluses and Brāhmanas who maintain in sixteen ways, that the soul after death is conscious, and it is not a subject to decay." The sixteen ways are as follows :[1]

(i) Soul has form (rūpi attā hoti arogo param maranā saññī).

(ii) Soul is formless (arūpī attā hoti arogo param maranā......)

(iii) Soul has and has not form (rūpi ca arūpi attā hoti ...)

1 D ı. 31-39. Ibid, ı. 32.

(iv) neither has nor has not form (nevarūpi nārūpi attā hoti).

(v) is finite (antavā attā hoti).

(vi) is infinite (anantavā attā hoti).

(vii) is both (antavā ca anantavā ca attā hoti).

(viii) is neither (nevantavā nānantavā ca attā hoti).

(ix) has one mode of consciousness (ekattasaññī attā hoti).

(x) has various modes of consciousness (nānattasaññi attā hoti).

(xi) has limited consciousness (parittasaññī attā hoti).

(xii) has infinite consciousness (appamānasaññi attā hoti).

(xiii) is altogether happy (ekāntasukhī attā hoti).

(xiv) is altogether miserable (ekāntadukkhī attā hoti).

(xv) is both (sukhadukkhī attā hoti).

(xvi) is neither (adukkhamasukhī attā hoti).

A list of sixteen theories regarding the nature of soul is also referred to in the Udāna.[1] The topics listed there are said to be debated by many Samanas and Brāhmanas, and they are the same type of conception of the soul as we find in the section of Uddhamāghatanikā Saññīvādā. The same points are also treated somewhat differently in the list of undetermined questions.[2] There are several other places also in Pāli literature where such questions had been discussed.[3]

Out of these views mentioned above, the thoughts of Nigantha Nātaputta can be detected. Buddhaghosa thought that Jainism was a combination of eternilism and nihilism.[4] If this is due to an early Buddhist tradition, the Nigaṇtha Nātaputta's view might have been recorded in Pāli Literature

1. Udāna, 67.
2. D. i. 187; M. i. 431, Dharmasaṅgraha, 137.
3. Cf. D. i. 195; S. ii. 60.
4. DA, ii, 906-7; MA. ii. 831

under these two sections The Sassatavāda indicates the eternality of soul which should have been mentioned from the realistic standpoint and Ucchedavāda points out the non-eternality of soul which should have been explained from practical standpoint That means soul is eternal and having consciousness according to Niscayanaya, and it is non-eternal and is a subject to change in its modifications from the view-point of Vyavahāranaya It is also pointed out that soul is extended over all parts of body which is very similar to the view of Jainas Jainism is also of view that soul is formless and is possessed of consciousness [1] Buddhaghosa also referred to this view of Jainas.[2]

Potthapāda[3] describes the theories of attā (soul) as follows :

(i) Attā has a form and composes of the four elements enjoying food. This is the theory of material soul (Olārika*m* kho, aha*m* bhante, attāna*m* paccemi rūpi*m* cālumahābhūtikam kabalīkārāhārabhakkham' ti).

(ii) Attā is made of mind (manomayā) comprising all parts and not devoid of sense-organs (manomayam kho aham, bhante, attānam paccemi sabbangapaccangim ahînindriya*m* ti)

(iii Attā is formless and with consciousness (arupim kho aham, bhante, attānaṃ paççemi saññāmayam ti).

(iv) Consciousness is different from Attā (aññā vā saññā aññā vā attà ti).

Out of these theories, Guruge is of view that the first theory probably belongs to the Jainas, for Jainism flourished in the same region where the Buddha was active.[4] As a mat-

---

1 Jīvo Uvaogamao amuttikattā sadehaparimāno, DS. 2

2 Arūpa-samāpatti-nimittam pana attā ti samāpatti-saññañ cassa saññī gahetva vā Nigantho-ādayo paññāpeti, viya takkamattena eva vā, arūpī attā saññī ti nam, Sumangala Vilāsinī, p. 119

3 D. i 186-7 Cf D iii, 137.

4. The Place of Buddhism in Indian Thought, Journal of the Vidyodaya University of Ceylon, Vol 1 No, 1 , p. 25.

ter of fact, *this theory belongs to the Carvāka philosopy according to which soul, like body, is a congregation of the four elements.*[1] No such view is accepted by Jaina Philosophy. The third view can be, of course, recognised as the Jaina theory of soul, for soul in Jainism is accepted, as we have already seen, formless and conscious.

The later developed theory of soul in Jainism is found in the Vijnaptimātratāsiddhi. It is mentioned there that according to the Jainas, the soul is eternal by nature, and it makes extention according to the body. (Jainah manyantesvabhāvato nityo pyātmā parimāne tu aniyatāh dırghahrsvakamanusaṅkocavikāsasılatvāt [2]). The Catuhsataka also pointed out that according to some philosophers the soul is spread over the entire body. It shrinks and extends according to the dimensions of the body of man or animal Therefore, a bee, bird, elephant, etc. have their souls in proportion to their bodies (eva*m* kecit bhramara-sārasa-pipilikā-hastyādınāmātmā kāyamātra iti tasya sankoca*m* vistāram vā pratipadyate [3]). This view mentioned in the Catuhastaka is definitely related to the Jaina theory of soul Umāsvāmı says that by the contraction and expansion of the pradeśas the soul expands according to the body, as the light from a lamp gets expansion and contraction according to the room. That is the reason why a soul can occupy the space represented by an ant or an elephant [4].

The logical discussion over the problem is found in later Sanskrit Budhist literatuie. Āchārya Śāntaraksita in his

1. Atha lokāyatam pıthivyāptejovāyuritı tattvāni tatsamudāye sarırendrıyavisayasañjnā. tebhyascaıtanyam kinvādibhyo madasaktıvat vıjnānam, Bhāskra Bhāsya; Bauddhadaraśana tathā Anya Bhāratıya Darsana p 824 Cf. Sandakasutta of Majjhıma Nıkāya.
2 Vijnaptımātratāsiddhi, p 7.
3 Catuśhataka, 10 18.
4. Predesasamhāravisarpābhyām pradıpavat, TSū 5. 16. Also see, Anugurudehapamāno upasamhārappasappado ceda, DS 10.

Tattvasangraha wrote a separate chapter entitled "Ātma Parikṣā" or the examination of Soul. He there refuted most of the relevant theories. In this context he established the theory of soul according to the Jainas and then refuted it on the basis of the doctrine of momentariness of Buddhism.

The theory of soul, according to the Jainas, as he described, has been established through Dravyārtnikanaya (substance point of view) and Paryāyārthikanya (successive factors point of view) He says : the soul has a characteristic of consciousness only (cillaksana evātma). In the form of substance, it remains the same under all states (anugatātmaka or comprehensive) by nature, while in the form of successive factors, being distinct with each state, it is exclusive in its nature (vyāvrtyātmaka). This two-fold character of soul is cognised by direct perception, and does not stand in need of being proved by other evidence. Thus consciousness which continues to exist through all states, even though these states are diverse, are forms of pleasure and rest, from the substance standpoint, while the successive factors consist of the diverse states which appear one after the other; and all these are distinctly perceived.[1]

Śāntaraksita further explains the above view of Jainas stating on behalf of them that if the substance were absolutely different from the successive factors, then no difference in it would be possible; because on the ground of their non-difference regarding place, time and nature, the two are held to be

---

1. digambarāsta eva prāhuh. cillaksana evātmā sa ca dravyarūpena sarvāvasthāsvabhinnatvāt anugamātmakah, paryāyarūpena tu pratyavastham bhinnatvāt vyāvṛtyātmakah. etacca pratyaksatah eva siddhamātmano dvairūpyamiti na pramānāntaratah prasādhyam. tathāhi—sukhādyavastha bhedapi yadavasthātr sarvāvasthāsu caitanyamuplabhyate taddravyam, paryāyastu krambhāvinah sukhadyavasthābhedah te ca pratyaksata eva siddha iti parasya bhāvah
TSP. P. 118, Ka, 2311

one. As a matter of fact, however, the two are different as regards number and other factors. For instance, the difference regarding number is that the substance is one, while the successive factors are many. By nature one is comprehensive, while the other is distributive. In number, a jar for example is one, while its colour and the rest are many. In this way, their funtions, etc. are also different. Thus substance is not absolutely different from the successive factors. Therefore, soul and its modes are also not absolutely different. Having the characteristic of consciousness it is eternal and constant from the view of substance, while from the view of successive factors it changes in its modes such as pleasure, pain, etc.[1]

The Jainas try to convince the opponents by presenting the example of Narsiṃha. They say that, like Narasiṃha, there is no self-contradiction in the dual characteristic of soul. For, the soul is impartiate (nirbhāga); therefore it exists in the joint dual form, and hence is not perceived separately.[2]

The theory of soul in Jainism, as referred to by Śāntaraksita, is also referred to by Arcata in his Hetubindutīkā.[3] The arguments submitted to refute the theory also are similar. The main defect, according to them, in this theory, is the self-contradiction, which is not accepted by the Jainas. Śāntaraksita urged that one entity cannot have two forms. He puts forward two points in support of his view. He says if there is an unmodified substance in connection with successive fac-

---

1. desaklāasvabhāvānāmabhedādekatocyate.
   sankhyālaksanasaijnārthabhedābhedastu varnyate.
   rūpādaya ghatasceti sankhyāsañjnāvibheditā.
   kāryānuvrttivyāvṛtti laksaṇārthavibheditā.
   dravyaparyāyayorevam naikāntenāvisesavat.
   dravyam paryāyarūpeṇa visesam yāti cet svayam.
   —TS. 313-315
2. Atha sanmurchitam rūpam dravyaparyāyayoh sthitam.
   Tadvirūpam hi nirbhāgam narasiṃhavadisyate. TS. 325.
3. HBT. p. 98-104.

tors, there is no difference in it, and in that case, it is not liable to be modified.[1] Oneness between substance and its modes will involve the substance to be distributed like the forms of successive factors, or the successive factors themeselves would be mixed into the substance Hence there would be no difference between them and the theory will be disproved.[2] As regards Narasimha, he says, it is an aggregate of many atoms, that is why it seems dual in nature (anekānusamūhātmā sa tathaiva pratīyate).[3] Thus Śāntaraksita as well as Arcata[4] refute the theory on the ground that one cannot have two forms Otherwise the eternality and the dual nature would be both untrue and unreliable.

As a matter of fact, the dual characteristic of soul is based on the standpoint of non-absolutism which is ignored by the Buddhist philosophers. They misunderstood the theory of Syādvāda, since they treated the dual characteristic of the nature of reality as absolutely different from each other. This theory originally belonged to the Vaiśesikas, and not to the Jainas The theory of the Vaisesikas called Ubhayavāda is criticised by the Jainas themselves, who observed in it the defects of self-contradiction, commingling, doubt, etc. The Buddhist philosophers have found the very same defects in the Jainas' theory of Syādvāda.

The foremost argument against this doctrine is the violation of the law of contradiction, which means that "be" and "not be" cannot exist together. But the Jainas do not accept

1. TS. 312
2 svabhāvābhedamekatvam tasmin sati ca bhinnatā
kathañcadapi duhsādhya paryāyātmasvarūpavat.
agaune caivamekatve drvyaparyāyayoh sthite
vyāvrttimadbhavet dravyam paryāyānām svarūpavat.
yadi va te'pi paryāyah sarve' pyanugatātmakah
dryavatprāpnuvantesām drayenaikātmata sthiteh —TS 316-318
3. TS. p. 327.
4. HBT p 104-7

this formula in toto. They say that the validity of the Laws of Thoughts should be considered by the testimony of experience (samvedanā) and not by pre-conception. Experience certifies that the dual character of entities exists in respect of its own individuality and does not exist apart from and outside this nature (sarvamasti svarūpena pararūpena nāsti ca). In relativistic standpoint both, being and non-being can exist together. Everything is real only in relation to and distinction from every other thing. The Law of Contradiction is denied absolutely in this respect. The point is only that the absolute distinction is not a correct view of things, according to Jainism.

Thus through these references to the conception of soul according to Jainism as reflected in Pāli as well as in later Sanskrit Buddhist literature indicate that how the Buddhist Philosophers interpreted the problem concerned and what was the main reason behind this type of misunderstanding. Another point pointed out here is that the problem was not originally developed much for logical discussion. And as profoundness came in critical thinking the problem was discussed with all possible points to support and refute the view.

ABBREVIATIONS

A. — Aṅguttara Nikāya.
D. — Dīgha Nikāya
DA. — Dīgha Nikāya Atthakathā i. e Sumangala Vilāsinī
DS. — Dravya Saṅgraha.
HBT — Hetubindutīkā.
M. — Majjhima Nikāya.
MA. — Majjhima Nikāya Atthakathā i. e Papañcasudinī
PK. — Pañcāstikāyasāra
S. — Samyutta Nikāya.
TSP. — Tattva Saṅgraha Pañjikā.
TS. — Tattva Saṅgraha
TSū. — Tattvārtha Sūtra

Jain Religion And Philosophy During 550 A. D. to 1200 A. D.

Dr. Nemi Chandra Shastri *M. A., Ph. D., D. Litt.*
Head of the Sanskrit & Prakrit Deptt.
H. D. Jain College, Arrah.

In the history of Jain philosophy the period in between 550 to 1200 A.D. is regarded as the age of Anekānt and Epistimological establishment. Just after the emergence of Nāgārjuna the entire Indian philosophy was stirred up with a new Renaissance. All the philosophers were trying to re-establish their stand point with reason and logic. Hitherto the theories regarded as matters of faith has begun to be logically established. The ideas of Samantbhadra in the field of logic was further supported by logicians like Sidhsen, Akalanka, Haribhadra, Vidyānand, Hemchandra and others. In the beginning the Jain scholars propounded a theory more or less dogmatically but now it had become necessary for them to prove it rationally. Consequently Samantbhadra took the lead in giving the theoretical and scriptural definitions and terms a philosophical colouring. This was followed by the fullest support of the great logician Sidhsen. The truth is that no religious institution at that time could establish its theories by ignoring the charges levelled against them by the rival groups. Hence they had to bring logic in support of their own theories And actually this was done by the Jain thinkers of that age. That is why, along with the recognition of logic, Epistemology, Judgement and its seven forms were clearly defined ; and they also contributed to the field of philosophy. Here is a brief account of some distinguished Jain philosophers and their contributions.

Sidhsen :—

In the Prabhāwak[1] Ćarita it is mentioned that Sidh-

1. Prabhavakcharita, Singhi granthamala, Page 55-60.

sen was the son of a Brāhman named Devarshi of Kātyāyan a descent of Ujjain. His mother's name was Deveshri. Sidhsen was very intelligent and an authoritative scholar. When a Jain scholar, Vridhvādi arrived at Ujjain, they had a scholarly discourse. Sidhsen was greatly influenced by Vridhvādi, and later on became his disciple. Vridhvādi initiated him with the new name of Kumud Chandra who was afterwards known as Sidhsen Diwāker. Regarding the age of Sidhsen[2], there are many opinions but this is certain that he must have flourished before Pujyapad, as there is a mention of Sidhsen in the Jainendra Grammar written by Pujyapad in the Sutra "वेत्तेः सिद्धसेनस्ये" (5/1/17). Pujyapad lived in the sixth century Vikram. Therefore, Sidhsen was either his predecessor or at least his contemporary. The following three works of Sidhsen are now available :—

(1) Dwātrinshad Dwātrinshika (द्वात्रिंशिद् द्वात्रिंशिका). There are thirtytwo books each containing thirty verses of which twenty one only are at present available.

(2) Sanmatī Sutra :—It is a book on logic and metaphysics in Prākrit language which marks the beginning of the firm tradition of the Jain Logic.

(3) Nyāyāwatār :—It is the first book of Jain logic, in thirty two interpretations it has dealt with स्वोपपत्तिक निरूपण।

Sidhsen has regarded partial[3] judgement (नय) as the basis of the manifold. In his opinion every judgement can be traced back to two fundamental judgements called substantial (द्रव्यार्थिक) and transitional (पर्यायार्थिक). The former leads to the nonduality and generality whereas the latter to plurality and particularity. At last metaphysics partakes of any of the

---

2. Anekānt Vol. 9. Kiran 11 Page 547 ; Pattavali Samuchawya, By Muni Darshan Vijaya, Page 150.

3. पज्जवणिस्सामण्णं वयणं दव्वट्ठियस्स 'अत्थि' त्ति ।
अवसेसो वयणविही पज्जवभयणा सपडिवक्खो ॥ ७ ॥
पज्जवणयवोक्कंतं वत्थुं दव्वट्ठियस्स वयणिज्जं ।
जाव दविओवओगो अपच्छिमवियप्पनिव्वयणो ॥ ८ ॥ सन्मति—प्रकरण प्रथमखण्ड, पृ० ६-७

view. The theory of manifold judgement consists in their reconciliation and not in opposition. Philosophers are opposed simply on account of the difference in their standpoints. Some philosophers take substance as their basis, and to them everything is eternal and real. But those philosophers who look at different things provisionally regard the matter to be transitory, unreal and everchanging. But if both the views be reconciled one can easily arrive at the truth. Sidhsen[4] says that as scattered precious beads are never called a necklace nor are they useful but those very pearls, when strung in a thread, become useful, and are refined and harmonised, so it is with every other thing. There must be unity in diversity. The necklace is not a new thing but simply a new form of different pearls harmoniously strung in a thread If these two views of unity and diversity be reconciled each school of philosophy—Sānkhya, Nyāya, Vaishesika and Adwait will be useful. In this way, in the Sanmati Sutra (सन्मति सूत्र) partial judgement and the theory of manifold judgement has been discussed in detail and in an original way.

In the field of Pramān Mimānsa also Sidhsen has established many fundamental principles. He did good to add the objective "बाधविवर्जितम्"[5] to "Swaprābhāsak Lakshan" In place of "Mokshamarga payogita" he made "मेयविनिश्य" the basis of the knowledge of "Pramanata" and Apramanata Sāmmanta Bhadra and Sidhsen have proved the necessity of

---

4. जहऽणेयलक्खणगुण वेरुलियाई मणी विसंजुत्ता ।
रयणावलिववएसं न लहति महग्घमुल्ला वि ॥ २२ ॥
तह णियवनायसुविणिच्छिया वि अरणोण्णपक्खणिरवेक्खा ।
सम्मद्दंसणसद्द सव्वे वि णया ण पावेंति ॥ २३ ॥
जह पुण ते चेव मणी जहागुणविसेसभागपडिबद्धा ।
"रयणावलि" त्ति भण्णइं जह ति पाडिक्कसण्णाउ ॥ २४ ॥
तह सव्वे णयवाया जहाणुरूवविणिउत्तवत्तव्वा ।
सम्मद्दसणसद्द लहन्ति ण विसेससण्णाओ ॥ २५ ॥
सन्मनि प्रकरण—प्रथम खगड, पृष्ठ १३

5. Nyayawatar Stanza -1

the acquisition of worldly objects or Meyavinishchaya for the authenticity of knowledge. Sidhsen has divided Pramān into three parts viz. (i) Pratyaksha (ii) Anumān and (iii) Āgam. This tradition of Pramān Triswad could not go ahead any further He has divided both Pratyaksh and Anumān into two parts—Swarth and Pararth. He has discussed all the features of Drishtant, Darshan and Pararthanuman by showing Anuman and Hetu to be their characteristics.

Sidhsen pointed out the mistakes of other philosophers but proved the principles of the Āgams also to be logical. He established the tradition of Abheda in place of the Āgamic tradition by making a distinction between Jnana and Darshan. With the help of logic he removed the distinction between Mati and Sruta. He established two basic Nayas, Dravyarthic and Prarthic[6], in place of the seven Nayas of the Āgamic period.

In this way Sidhsen has done important work in the field of Logic.

Devanandi Pujyapād :—

Devanandi Pujyapād combined in himself the three personalities of the poet, philosopher and grammarian. Covering his life history the poet Chandrappā has written a book named "Pujyapad Ćarita" in the Kanner language. An account of his life is also to be found in the "Rājawalī Kathā" of Devachandra and Dr. Jyoti Prasad has written thus in one of his essays :—

"He was a great poet well versed in the laws of prosody and a fine logician too. As a grammarian he is classed among the greatest masters of that science and was highly proficient in the Science of Medicine, particularly in the Salakya Tantra. He was said to have been well versed in the mystery of the six systems of philosophy and to have been endowed with infinite learning Posterity gives him such title as Viswa-

6. Sanmati Pakaran First Kand Stanza 15-16.

idya charan i.e. an ornament to the Universal knowledge."[7]

It is obvious that Devanandi Pujyapād was great scholar of philosophy, grammar and other subjects. The name of his father was Madhawa Bhatta and that of his mother was Shree Devi. He was a Brahman by caste. He was the head teacher of Nandi Sangh under the Mulsangh.

An account of the hermits of "Kundakundanwaya" and "Deshia Gana" order is also given in the copper plate engravings of the Markar fort (Bikram Samwat, 523). It is said that the name of Awinit's son was Durwinit and that he was a desciple of the great teacher Pujyapād. The period of king Durvinit's reign was 538 of Bikram Era. Therefore Devanandi Pujyapād must have lived in the 6th century of the Bikram Era.[8]

(1) Das Bhakti, (2) Janmābhishek, (3) Sarawarth-Sidhi, (4) Samādhi Tantra, (5) Estopadesh and (6) Jinendra Grammar are all his works. In his book, Sarvārth Sidhi Pujyapād has made logical discussion about the definition of Dravya, Guna, Paryāya, Jnāna and Praman.

Mallawādi :—

Mallawādi was a contemporary of Sidhsen. He was a famous debator, therefore, he had been rightly called a Mallawādi or Champion in debate. Only one of the books written by him is available It is "Dwadsar nayachakra". The view of Dignag and Bhartri Hari have been incorporated in this book and quotations from Sidhsen are also to be found in it. Thus his time is the sixth century. Commenting on the theories of others, Mallawadi has written that all the Ekantwadis think themselves to be right but in the eyes of others their theories are wrong. So, truth can be arrived at only after considering them from different viewpoints of logic. Malla-

7. The Jain Antiquary—Arrah Vol. XXI No. 1 Page-26.
8 Introduction of Ratankarand Srawaka Char by Jugal Kishore Mukhtar, Bombay series, Page-142.

wadi brought everyone of the theories under a particular type of logic, and then canalised them all into one large stream where their separate existence was lost and all the theories amalgamated into one form like a great ocean. There is an authentic commentry of 18000 shloks in this book. It has been written by Singh Gani. Singh Gani lived in about the 7th century in as much as quotations from Dinganag and Bhartri Hari are to be found in this commentry but not from Dharmkiriti or Kumaril.

Jinbhadra Gani :—

Visheshāvashyak Bhāshya and other books of Acarya Jin Bhadra Kshamashraman are very well known. The latter limit of his age is 609 A.D. But Prof. Dalsukha Mālvaniya has proved the latter limit of his age to be 593 A.D.[9]

In his Visheshāwashyaka Bhāsya he has divided Pratyaksha into two parts Mukhya Pratyaksh and Sāmbyawāhārik Pratyaksa. Knowledge obtained from the mind without the help of the senses has been called Sāmbyāwahārika Pratyaksh. This can be taken to be the greatest and most important contribution of Kshama Shraman to the Jain philosophy, as never before was the Pratyaksh considered in this way.

Patra Keshari :—

Pātrakeshari was born in a very respectable Brāhmanin family[10] and held a high position in the state. His ideas underwent a change on hearing the Devagam stotra of Swami Sāmant Bhadra ; and he embraced Jainism. A book named Trilakshaṇ Kadarthan is a work of Pātra Keshari. A Buddhist scholar Shānt Rakshit by name, has made comments on this book in his own book, "Tattwa Sangrah". Shānt Rakshit's age[11] is 705-762 A.D. Therefore, Pātra Keshari must have lived after Dingnag (425 A.D.) but before Shant Rakshit.

9. Introduction of Ganadharwad—Page 32.
10. The story of Patrakesary in Aradhana Katha Kosa
11. Introduction of Sidhivinishchaya—Gyanpith-Kashi, Page 21.

Pātra Keshari has refuted the doctrines of Paksha Dharmattwa, Sapaksh Sattwa and Vipakshatvyāvirtti Roop Hetu as propounded by Dingnag and has supported the doctrine of Anyathāmuppannatwa (पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्व, विपक्षात् व्यावृत्तिहेतुः, अन्यथानुपपन्नत्व). Because of its importance to epistemology, Trilakshan Kadarthan has got a special importance of its own.

Akalank Deva :—

Dingnāg is said to be the originator of the Buddhistic logic He not only refuted the theories of Nyaya, Vaisheshika, Sānkhya, Mimānsā and other systems (of philosophy) as prevalent in those times, but also criticised the characteristics of Praman. Among the Jain logicians Sidhsen, Mallawādi, Pātra Keshari and others replied to the criticism of Dingnāg. But among the protectors of the philosophy of Dingnāg, Dharmkirti has an important place. He and his followers criticised the doctrines of the post Buddhist philosophers and supported those of Dingnāg. With regard to the theory of knowledge the contributions of the Jain philosophers Akalanka and Haribhadra are unparalled. Akalanka studied the Buddhistic[12] Nyāya at Kānchipuri under the patronage of Pallava king the savior of Jain epistemology.

Akalanka was the son of Purushottam, the Prime Minister of King Shubhtung of Mānyakheta. But in "Rājawālikatha" he has been called the son of a Brahmin named Jindas. From the last colophon of the first chapter of the Rājwārtika it is gathered that Akalanka was the son of king, Laghu Habba.[13] He studied all the systems of the Indian philosophy along with the Jain Agams.

The late Dr. K.B Pathak and Prof. Shrikanth Shastri have given due consideration to ascertaining the age of

12. The story of Akalanka Nikalank in Aradhana Kathakosa.
Introduction of Nyay Kumud Chandrodya Vol. 1, Page 35-36

13 जीयाच्चिरमकलङ्कब्रह्मा लघुहव्व नृपतिवरतनयः
अनवरतनिखिलविद्वज्जननुतविद्यः प्रशस्तजनहृद्यः ॥
—तत्वार्थराजवार्त्तिक ज्ञानपीठ संस्करण, पृ० ९९

Akalanka. A study of the views of these scholars leads to the conclusion that Akalanka flourished in the 8th century A.D.[14]

The writings of Akalanka can be classed into two categories :- (1) Original works and (2) Commentaries.

In the first group may be mentioned the following :— (1) Laghiyastraya Virtti (2) Nyāya Vinishchaya Savritti, (3) Sidhi Vinishchayavritti and (4) Pramān Sangrah.

Among the commentaries only Tattwārth Raja Vartika and Aṣta Shati are available. Akalank has put the pramān system on a sound footing. This characteristic of Pratyksh has been accepted by all the later Jain thinkers. Akalanka has explained Pratyksh and Paroksh in new ways.

Haribhadra and his works :—

Like Akalanka, Haribhadra also has co-operated well in systematising the Nyāya system of the Jainas. In his Anekant Jai Pataka he has replied to the criticism of all the Buddhist and other Philosophers, and placed the theory of Anekantwada before them.

Haribhadra was born in Chitrakoot[15] (Chittor). He was a Brahman by caste, and on account of his unrivalled scholarship was the royal priest of king Jitāri of that place. After being initiated he spent the greater part of his life in Rajputana and Gujrat.

Virsen and his contributions :—

Vīrsen's contribution to Jain philosophy and Jain religion is of great importance. By writing the Dhawala

---

14 Introduction of Nyāya Kumud Chandrodya Vol. II.
15. Samaraich Kaha Edited by Harman Yakobi.
Introduction Page 8 and Prabhawak charit.
Introduction of Vinsh-Vinshika Page—52.
Haribhadrasya Samay Nirnayah—Page 17

commentry on the Satkhandayan sutra he has done as much work for it as the great sage, Vyas, did for Brahmanism by writing the Mahabharat and the Purans Jinsen I awarded him the title of Chakravarti' (i.e. the prince of the poets) :—

"जितात्मा परलोकस्य कवीना चक्रवर्त्तिनः।
वीरसेन गुरोः कीर्त्तिरकलंकावभासते"

Haribansh Puran, Sarg 1, Shloka-39.

Virsen was a contemporary of Jaitung, King of Rashtrakoot. Jaitung was the little of Govind III whose copper inscriptions of 716-735, Shakyan Era, have been discovered only recently. After a good deal of research Dr. H. L. Jain has proved the time of Virsen to be 813 A.D.[16]

Jinsen and his works :—

Jinsen, a brilliant personality rich in imagination is well renowned as a poet, philosopher and one well-versed in the knowledge of the Puranas. He was an Āchārya in the Panchstupānwaya and the Sen Sangh. The name of his preceptor was Virsen and that of his grand preception was Āryā Nandi It is learnt from the Uttar Puran[17] written by Gun Bhadra that Jinsen was classmate and co-religionist of Dasrath Guru and that Guru Bhadra was his disciple. By looking into the pages of the Adipuran it is learnt that he might have been born in some Brahman family because the influence of "Manusmriti", "Yāgyawālkya Smriti" and "Eatraya" Brahman Smritis is clearly seen in the Adipuran.

From the writings of Jinsen and the statements of other contemporary authors it appears that Rashtrakoot Auroghwansh Nriptung I[18] (815-877 A.D.) was his disciple and that he regarded him as his preceptor. Thus the period

16. Dhawala Tika—First Vol Introduction Page 40-41
17. दशरथगुरूरासीत्तस्य धीमान् सधर्मा—उत्तरपुराण प्रशस्ति श्लोक ११-१३
18 Rastrakutas and their times, by A S Altekar, P. 88 Kaviacarite 1, P. 17, Bombay Gazetteer.

of Jinsen's reign should be between 770 and 850 A.D.

Three books written by Jinsencarya are available at present. They are :-(i) Pārshwābhyudaya (ii) Jai Dhawalā Tīkā and (iii) Ādipurāṇ.

Vidyanand and his contributions to the Jain Philosophy :—

Vidyanand is famous for his philosophical works. The real facts of his life are not known. It is said that he was born in the family of a Brahman. His vast learning and great scholarship goes in favour of this view. Even in his very young age he had completed his study of Vaisheshik, Nyaya, Mimansa, Vedant etc. Besides these he was well acquainted with the doctrines of the Buddhist philosophers like Dingnag, Dharmkirti, Prjnaker and others. The fame of Vidyanand's learning spread all around in the 10th and 11th centuries. That is why Vadiraj has written so much about him in his "Parswanath[19] Carita".

In none of his works has Vidyanand made any mention of the age in which he lived So an inference has to be made about his age from the subject matter of his writings. In his works, "Tattwarth shloka warttika" and "Astashaśri" Vidyānand has examined the opinions of Udyotkar, Bhartri Hari, Kumārilbhatta, Prabhākar, Prashastapād, Byom Shiva Ćārya, Dharm Kirti, Prajnākar, Mandan Mishra and Suresh Mishra. The age of these philosophers dates back before 788 A.D.[20] Hence the period of Vidyanand should be in between 788 A. D.-1225 A.D. Dr. Jyoti Prasad Jain has fixed[21] his period to be in between 775 A.D. and 825 A.D. Consider-

---

19. पार्श्वनाथचरित १/२८
20. आप्तपरीक्षा, वीरसेवामन्दिर सरसावा (वर्तमान में दिल्ली) सन् १९४७
 प्रस्तावना भाग तथा श्रीपुरपार्श्वनाथ स्तोत्र की प्रस्तावना पृ० १२
21. The Jain Sources of the History of Ancient India.
 —Muṇshi Ram Maṇoharlal, Delhi, 1964, Page 98-99

-ing all the above theories Vidyanand's period, as settled by Dr. Jyoti Prasad appears to be correct.

(i) Āpta Parikshā, (2) Pramān Parikshā, (3) Patra Parikshā, (4) Satya Sharan, (5) Vidyanand Mahodya, (6) Sripur Pārswanāth Stotra are the original writings of Vidyanand. Among his commentary works (1) Tattwarth shlok warttik, (2) Astasahaśri and (3) Yuktānushāsanlankār may be mentioned.

Abhaya Deva Suri :—

Abhay Deva Suri has important place in Jain logic. He has written a voluminous commentary on "Sanmati Tark Sutra" in which all the elements of philosophy have been discussed. This commentary is an important independent work. Much has been said in it about "Praman and Prameya" This commentary is named "Tattwabodh Bidhyaini".

Manikya Nandi and his contribution to Jain Logic :—

Manikya Nandi's "Pariksha mukhsutra" has the same importance in Jain Logic as Gautam's "Nyaya Sutra" has in 'Nyaya Shastra' and Patanjali's Yogsutra has in Yogshastra. He has given a detailed and logical analysis of 'Pramān' and "Pramānābhas" in this book. There are 212 sutras in it which have been considered in six chapters.

Mānikya Nandi was an Ācharya of the "Nandi Sangh". His place of residence is said to have been at Dharanagari. The names of Prabhā Chandra and Naya Nandi are mentioned among his disciples.

Naya Nandi completed his book Sudarshan Carit in 1043 A.D. (1100 of Bikram Era) Prabhachandra[22] has written a commentary, "Prameyakamal Mārtand" on "Parikshāmukh Sutra" which is an independent work. Prabhā Chandra must have lived in the 10th century A.D. because Mānikhya

22. सिद्धिविनिश्चय टीका ज्ञानपीठ काशी, प्रस्तावना, पृ० ४०

Nandi's period is settled to have been prior to it.

Mānikya Nandi has written "Parikshamukh Sutra" after studying the works of Akalank. Hence his period comes after that of Akalank whose period is said to be 720 A.D.-780 A.D. Besides, he has challenged the principles laid down by Prajnakar Gupta (725 A.D.) and of Prabhakar (800 A.D.). So Manikyanandi's period should be before the 8th century A.D. Scholars consider his period to be between 993-1043 A.D.[23]

Parikshamukh Sutra is a very systematic and important work on Jain Logic. After Akalank he started a systemamatic tradition of Jain Logic. Scholars like Prabhachandra, Anantvirya and others have made the Prameyas of the Jain Logic in more detail by writing commentaries on this book besides Suri wrote on Logic a book named "Pramannaytattwalokalankar" (1086 A.D.-1030 A.D.) based on this book.

Vadiraj and his works :—

Vādirāj is famous as a philosopher and poet. Besides being a very good logician he happens to be the auther of high class epic. He can be well compared with Shree Harsh, the author of Naishadh. He was an acarya of the "Dramil or Dravid Sangh". He was the grand disciple of Shreepal, disciple of Malisagar and co-disciple of Dayapal, the author of "Rupsidhi". "Shattark Shanmukh", "Shyadvad Vidyapati" and "Jagadek Mallavadi" etc. were his titles.[24]

Vadiraj was a contemporary of Prabhāchandra, the author of "Prameya Kamal Mārtand" and "Nyaya Kumud Chandrodya". He was highly esteemed in the court of the Chalukya king, Jai Singh. He composed the "Parshwanath Carit" while staying at the court of the great Chalukya king, Jai Singh Deo in the year 1025 A D. Thus he flourished in

---

23. न्यायकुमुदचन्द्रोदय द्वितीय भाग, प्रस्तावना
24. षटतर्कषण्मुख—Inscription of Taluka Town, Page 36

the first half of the eleventh century. Parshwanath Carit (an epic), Yashodhar Carit (Khand Kavya), Ekibhawa stotra (Prayer poems on religion-cum-philosophy), Nyaya Vinishchaya Vivaran (a commentary of twenty thousand shlokas treatises) and Praman Nirnaya etc. are available at present.

Prabhachandra and his works :—

Prabhāchandra is a well-known scholar. He was well versed in Nyāya, Religion and Grammar. By writing commentaries on the books of Akalanka and Mānikya Nandi he has given stability to the 'Jain Nyāya'. The problems raised by Akalanka in Nyaya were not only solved by him but they were presented in a more lucid manner also. In the Purva Paksha, he has started the theories of other philosophers in their original form and then has criticised them. Prabhakar has mentioned Manikya Nandi as his teacher but from the inscriptions it is gathered that Padma Nandi[25] Sidhantik was his teacher. Kulbhusan is admitted to have been his classmate.

Nemichandra and his works :—

Acarya Nemichandra Sidhant Charkrawarti occupies an unparallel position in the field of Jain Sidhant and Jain philosophy. In a way he may be said to have brought about a Renaissance in the Agam treatises. Chamund Rai had become the disciple of Acarya Nemichandra. He had the world famed idol of Gomat Swami Bahubali installed at Golbela on the Panchami of Chaitra Shukla (Sunday, the 22nd March, 1028). In respect of art and magnificience, this statue is unparallel Hence Acarya Nemi Chandra lived in the 11th century[26]. The following may be noted as his works :-
1. Gommat Sar—Two volumes—Karmkand and Jivakand.
2. Trilok Sār. 3. Labdhi Sār. 4. Kshapanāsār 5. Dravya Sangraha.

(To be Continued)

25. श्रवणवेलगोला शिलालेख माणिकचन्द्र ग्रंथ० १६३८, मल्लिषेण प्रशस्ति श्लोक ४०
26. प्रभावकचरित का हेमचन्द्रसूरि प्रबन्ध श्लो० ११-१२